EUROPA Y EL FASCISMO *

NOTA PRELIMINAR

El Estado europeo arrostra en la actualidad una crisis difícil y peligrosa; su forma y su contenido necesitan renovarse con urgencia. Aparte del bolchevismo, cuyos planes de revolución mundial están muy aquietados, el principal modelo que se ofrece a nosotros para esta reforma total es el fascismo. Con razón se ha de preguntar qué es lo que el fascismo puede proponer a Europa, políticamente enferma. Ya pasaron los tiempos en que Mussolini decía que el fascismo no era un artículo de exportación. De entonces acá, no sólo España, Portugal, Grecia, Polonia, Hungría y Turquía han imitado más o menos fielmente el fascismo, sin que este hecho se desvirtúe aduciendo con fundamento que, incluyendo a Italia, sólo se trata de los países que cuentan el mayor número de analfabetos de Europa. Además, es el mismo fascismo italiano quien abriga hoy la pretensión de imprimir el sello del nuevo siglo. «Hasta este momento —dice uno de sus jefes más representativos— el fascismo ha vivido del caudal de ideas del siglo pasado y no ha podido ampliar aún su propio horizonte, creando nuevos mitos, mientras se nutría de los que había heredado del pasado. El fascismo crea nuevos ideales, abre nuevas perspectivas al pensamiento político, elabora la nueva Teoría del Estado, realiza el experimento de su

* (Reimpresión en su totalidad de la versión castellana de F. J. Conde.)

propio programa, brinda a los pueblos cultos un tesoro de ideas y actos, bastantes a imprimir nombre y carácter al siglo actual.» (Bottai: *El Fascismo internacional,* 1928, p. 18.)

¿Cuáles son esas ideas y actos que nos brinda esta revolución mundial? El año 1928 señala el término de una organización provisional de la construcción fascista del Estado, y esto permite hoy arrojar una ojeada a lo obtenido en Italia. El objeto de este libro es, precisamente, exponer esta estructura, así como el mundo espiritual de cuyo seno ha nacido y sobre el cual descansa, y de este modo poder contestar a la pregunta de si el Estado europeo tiene algo que aprender, y, en caso afirmativo, qué es lo que tiene que aprender del fascismo.

No estará de más advertir que el autor conoce Italia por varias visitas hechas antes de la guerra y por una estancia de medio año en 1928.

I. La crisis política de Europa

Parece como si nuestra época no acertara a dar una configuración política satisfactoria a la democracia social de masas. Las formas y normas tradicionales no parecen estar a la altura de esta empresa. De todos modos, la fe en las posibilidades de dar una conformación democrática a la sociedad deformada por revoluciones burguesas y proletarias, está muy quebrantada.

Supuesto de toda formación del Estado es siempre la actividad de un contenido común de voluntad, capaz de integrar la pluralidad social, eternamente antagónica, en la unidad del Estado. Porque el Estado, el pueblo como unidad política, no existe, ni antes, ni sobre el pueblo como pluralidad, ni nace tampoco por un mero «acuerdo» racional de esta pluralidad. Por eso, la medida que en cada momento exista de esa unidad, de ese contenido común, «orgánico», de voluntad, y la cantidad que pueda y haya de unificarse, es siempre un problema decisivo. Porque sólo el contenido determina la forma y legitima el Poder. La política es siempre una organización de la oposición de voluntades sobre la base de una voluntad común.

En mayor grado que la forma autocrática del Estado, depende la democracia de esa unidad preexistente. En la democracia, no es sólo un individuo o una minoría, jurídicamente privilegiada, sino la totalidad de los ciudadanos, iguales ante la ley, la llamada a colaborar en la decisión de los medios y fines de la formación de la

unidad política. La democracia tiene, por tanto, que bastarse con un grado mucho menor de coacción y un grado mucho mayor de asentimiento que la autocracia. Sus representantes, sometidos a la ley, dependen jurídicamente de la voluntad del pueblo, que no se manifiesta exclusivamente en la ley o en la votación. La voluntad del pueblo deberá organizar; nunca podrá ser, por tanto, un mero producto racional de organización. Cuanto más autocráticamente se coarte la codecisión democrática, tanto más independiente será el Estado, al menos por el momento, de aquella unidad preexistente de voluntad. Por esta razón, la existencia democrática del Estado será tanto más problemática cuanto mayor sea el número de los individuos codeterminantes y menor la unidad preexistente.

En la democracia de masas del gran Estado actual, la dificultad principal estriba en que las oposiciones que han de organizarse son numerosas y complicadas, mientras que los rasgos comunes organizadores son proporcionalmente pequeños. La fuerza integradora del suelo, de la sangre y de la imitación es mucho más insignificante que la cantidad a organizar, incomparablemente mayor, frente a una multitud de millones, consciente de sí misma, que en las antiguas democracias, o en la democracia suiza, con sus escasos miles de ciudadanos y unos cientos de kilómetros cuadrados.

Los representantes con capacidad de decisión política mantienen sólo a través de muy dilatados caminos, y por un intrincado sistema, el vínculo de unión con los distintos ciudadanos; la responsabilidad de los representantes está también difundida, de una manera muy complicada, en esta «trampa». La unidad política se convierte, por tanto, para la pluralidad, en algo abstracto, y es muy difícil reducirla a una realidad directa e intuitiva. Cuanto más amplia es la organización, tanto más numerosas las reglas de ordenación, racionalmente establecidas, y tanto más impersonal el gobierno. Pero cuando a la democracia de masas se añade una disparidad económica y espiritual intensa, entonces se plantea, con toda su dificultad, el problema actual de una democracia social de masas. La dependencia de los representantes, del humor voluble del pueblo, ha elevado a problema fundamental en toda democracia la estabilidad y continuidad necesaria del gobierno. Si la oposición de clases viene a aumentar la desconfianza de las masas hacia los gobernantes, se aspirará, con más fuerza, a ligar más estrechamente con la ley a los gobernantes. Pero esta sujeción no sólo restringe la esfera de acción de los gobernantes, sino que limita también la del Estado mismo. Mas como en esta pluralidad centrífuga debe subsistir la unidad política, y se requiere simultáneamente una ponderación social, exigencias que sólo un Estado fuerte puede satisfa-

cer, surge, al llegar aquí, una contradicción insoluble. Cuanto más débiles sean los contenidos comunes que unan a gobernantes y gobernados, tanto más fuerte será el sentimiento de ausencia de libertad y de desigualdad.

El parlamentarismo descansa de un modo muy especial en un contenido común de voluntad, que integra todas las oposiciones. La unidad política debe realizarse, como su esencia requiere, en condiciones de la mayor libertad e igualdad de posibilidades de actuación política para todos los grupos. El sistema político de unificación de voluntades debe establecerse de abajo arriba, por el parlamento, la negociación, la inteligencia, la discusión entre todos los grupos, no por dictadura violenta de arriba abajo. En este sistema, el parlamento es, por su idea, el prototipo, la cúspide, y, a la vez, el modelo de las innumerables inteligencias que, en libre discusión, se realizan en el seno de los distintos partidos, sociedades y reuniones públicas, así como también en la Prensa. «El régimen parlamentario vive de la discusión —había dicho ya Marx en 1852—: cualquier interés, cualquier institución social, se trata aquí sometiéndolo a ideas generales» *(El 18 Brumario)*. Se ha dicho en nuestros días que el parlamentarismo había muerto espiritual e históricamente porque, a los ojos de algunos ideólogos racionalistas de tiempos pasados, su principio originario era la creencia de que en la libre discusión de las opiniones nacía «la verdad» (C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, pp. 61, 63). Es evidente que el fin del parlamentarismo, como el fin de toda institución política es formar la unidad del Estado, y que la discusión racional es sólo su instrumento específico. Por eso se encuentra en crisis, por faltar el supuesto de una comunidad de valores y de aspiraciones, base de discusión indispensable a los partidos para la libre discusión parlamentaria. Y, en efecto, habrá que renunciar a organizar democráticamente las oposiciones sociales en el momento en que se niega al adversario político esa base común de discusión.

Sin esta base pierde toda su fuerza el principio constitutivo de organización de la democracia, la selección política de los elementos dirigentes y la determinación de los fines políticos según el principio de mayoría. Democracia es el predominio del pueblo como unidad sobre el pueblo como pluralidad. El medio técnico de cómo se forma la unidad democrática es pura y simplemente la libre sumisión de la minoría a la voluntad de la mayoría, la renuncia de la minoría a imponerse a la mayoría por la violencia y también la renuncia de la mayoría a oprimir a la minoría y a sofocar sus perspectivas de convertirse en mayoría la próxima vez. Ahora bien, tanto lógica como política y normativamente, la decisión de la mayoría sólo tiene sentido dentro de una totalidad; la mayoría sólo tiene fuerza obligatoria dentro de un todo. Si en todas las luchas, aún las más enconadas, no se supusiera siempre la subsistencia del pueblo como unidad preexistente como nación política, sería muy fácil oponer al principio de la mayoría el siguiente criterio: «la razón fue siempre patrimonio de unos pocos.» En efecto, para que yo reduzca mi voluntad política a una actuación puramente espiritual parlamentaria y subordine libremente mis más caras convicciones a la voluntad de la mayoría, es preciso que políticamente (desde el punto de vista ético-religioso, sólo relativamente) yo considere más importante la existencia íntegra de una comunidad concreta de aspiraciones y valores, a que prevalezca en toda ocasión mi mejor criterio. Si no acierto a descubrir en la humanidad, en un pueblo o en un grupo el vínculo de una comunidad de valores, ninguna decisión de la mayoría tendrá fuerza para obligarme, y tanto la selección de los elementos dirigentes como la determinación de los fines políticos, por decisión de la mayoría, perderá para mí su sentido.

Los defectos de la forma política no hacen más que reflejar los defectos del contenido. Pero, ¿qué contenidos serán capaces de reducir a unidad política la actual democracia social de masas? Los contenidos religiosos tradicionales no poseen ya esta virtud. Las Iglesias se contentan con sostener el Estado como institución. Se guardarían muy bien de decir, ni siquiera de la autoridad bolchevique: «*Non est enim potestas nisi a Deo.*» El quebrantamiento de los valores religiosos ha afectado también hondamente a los demás valores tradicionales. Ya pasó aquel tiempo en que el principio monárquico de la gracia de Dios tenía la virtud política de fundar comunidades.

Todos aquellos valores perdieron su fuerza en la época en que la comunidad nacional de una cultura reveló su virtud para fundar Estados. La guerra mundial ha demostrado cuán poderosa es todavía hoy —en la política exterior— esta virtud. Pero la idea nacional sólo poseerá esa virtud mientras perdure la convicción de que el Estado nacional es el guardián necesario del genio nacional. Actualmente esta virtud se encuentra menguada de un modo notable; de una parte, porque las masas obreras se sienten extrañas o no lo bastante compenetradas con una comunidad de cultura y vislumbran su salvación en la Internacional obrera, y, de otra parte, debido al carácter económico, técnico e internacional del capitalismo que rebasó hace tiempo las fronteras y ha superado al Estado nacional. Esta situación induce a algunos a pensar que el Estado

supranacional ofrece una garantía más segura para la existencia de la nación que la que pueden brindarle los Estados nacionales europeos, los cuales, aun prescindiendo de la perspectiva de una segunda guerra mundial, van cayendo uno a uno bajo la dependencia cada vez más servil de América. De todas maneras, la autonomía nacional continúa siendo, hoy por hoy, el factor más poderoso de integración política interior y exterior de las democracias europeas. Al lado de este factor hay, sin duda, un sinnúmero de factores unificadores de carácter más personal, funcional u objetivo; pero su virtud integradora está siempre condicionada «por la existencia de un contenido común de valores, al que nada afectan las luchas políticas, puesto que precisamente la lucha presupone ese contenido, que es el que traza las reglas e imprime a esta lucha su sentido de función integradora de grupos» (Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, 1928, p. 40). El suelo, la sangre, la personalidad directora y los actos de las masas obran unas veces integrando, otras, desintegrando. El Estado concreto y el derecho positivo tienen que legitimarse e integrarse, en último término, por virtud de valores que trascienden de este Estado y su derecho. Esta razón basta para que sea muy escasa la virtud unificadora de la idea nacional. Como no contiene ninguna indicación sobre la estructura concreta del Estado, ni sobre determinados órdenes superiores e inferiores dentro de éste, el nacionalismo se ve obligado a acudir a otras ideas; por ejemplo, a la idea gremial del Estado.

Actualmente, este fondo común de valores, sobre el cual debe descansar la democracia social de masas, es muy problemático. Por esta razón tendremos que estudiar de un modo especial el espíritu del siglo XIX, fuente y, en último término, causa también de la destrucción de esos contenidos unificadores del Estado.

Para abarcar el problema cardinal en toda su profundidad, habrá que examinar, primero, la polaridad irrevocable de nuestra conciencia, que dos siglos de monoteísmo ha desarrollado en Europa. El Estado antiguo, que ignoraba los dioses supranacionales y confundía en uno el lazo político y el religioso, no necesitaba de legitimación transcendente. Pero desde que el Jehová nacional no es ya el señor del mundo y el Dios cristiano dejó de identificarse con la belleza o la fuerza terrenal y se halló, al contrario, en el reverso de la voluntad humana, el hombre europeo, creyente o incrédulo, vive forzosamente aprisionado entre dos polos: entre la afirmación terrena de la fuerza, de una parte, y la negación supraterrena de la fuerza, de otra. A partir de este momento, cesó la unidad absoluta de la antigua Polis, y ningún Estado temporal fue tampoco capaz de restablecerla en toda su integridad. Todas las individualidades históricas, todas las colectividades sociales y las normas particulares se convierten, desde entonces, en relativas y se fundan en la autoridad de un poder absoluto único y en la ley fundada sobre este poder. La ley universal de catolicidad había imperado en la Edad Media, no sólo canónicamente, sino también políticamente en un perímetro extenso. La conciencia, en su totalidad, se refería, en último término, a la doctrina cristiana de la revelación y a las normas de ella emanadas. Y aun después que este derecho natural y relativo del cristianismo fue secularizado en el derecho natural absoluto de la razón humana, la razón, como legislador monoteísta, conservó su primacía sobre las autoridades subordinadas al tiempo, al lugar y a las personas. Cuando el siglo XIX eliminó todos los universalismos, el único asilo a que pudo acogerse fue el «imperio de la libertad» marxista. La solución definitiva de esas polarizaciones entre la realidad histórica y el ser absoluto comenzó con Hegel, que terminó por elevar a la categoría de absoluto una relatividad histórica: el Estado. «Ser un pueblo —no tardará en decir E. M. Arndt—, tener sensibilidad para una cosa, correr con la espada sangrienta de la venganza, esa es la Religión de nuestra época; con esta creencia conquistará la fuerza y la armonía y vencerá al diablo y a los infiernos.» Jehová se convierte aquí en una potencia nacional; pero muy bien pudiera convertirse en un dios social o en otra cosa cualquiera. El adversario político del momento se trueca en enemigo absoluto, en demonio, que no tiene con nosotros ni un derecho ni un juez común, y con el cual no se puede pactar.

Con razón, los espíritus más finos del siglo XIX llegaron a mirar con recelo todos los universalismos. Desde el momento en que la conciencia histórica dinamizó la estática del derecho de la razón, arrebatando a sus normas el contenido y la fuerza obligatoria, las invocaciones patéticas de «lo» Verdadero, «lo» Bello y «lo» Bueno, de los derechos abstractos, eternos e imprescriptibles, comenzaron a sonar a hueco y cascado. Las voluntades concretas sólo se deciden a obrar por normas concretas.

Desde este punto todos pretenden ser estrictamente positivistas, atenerse exclusivamente a los hechos positivos y al enlace causal de los datos que se ofrecen a los sentidos. Lo único que quedó de todo esto fue un monismo naturalista, de un lado, que o bien no veía el sentido de estos hechos o pretendía explicar todas las ideas o valores como productos de las asociaciones psicológicas de incidentes fisiológicos o patológicos; y, de otro lado, un criticismo, ajeno también a los valores y a la realidad, que desdoblaba el mundo entre un reino de normas puras, es decir, vacías y sin fuerza obligatoria, y un submundo, el único mundo «real», absolutamente se-

parado del otro, que parecía un caos de ciegas causalidades y desenfrenados egoísmos individuales.

Aunque a tientas e incierto, cierto sentimiento de la vida buscaba, pese a las conquistas del siglo, su punto de apoyo en lo racional y abstracto, con la pretensión de dominar por el cálculo todo lo viviente. El dogma cardinal de esta concepción del mundo era el conocimiento purificado de toda metafísica, absolutamente objetivo. Su fundamento era, en realidad, la metafísica ya muerta y amoral del *Ordre Natural* del siglo XVI; idea que había degenerado, en la época del naturalismo, en el ideal racionalista de una fórmula absoluta y única del mundo, de Laplace, que lo comprende y prevé todo. Kant y Comte habían elevado la matemática a fundamento de todas las ciencias. A raíz de los prodigiosos resultados prácticos de las ciencias naturales, todo el caudal de cultura fue sometido también a su método exclusivo de cuantificación. Imaginaban que todos los fenómenos podían explicarse por transformación de otros fenómenos existentes, operada según leyes generales, y que de este modo quedaban resueltos todos los enigmas de una vida desembrujada. La Ciencia, como observa el representante más significativo de la última generación, estuvo dominada por el supuesto de que, «no había en juego fuerzas misteriosas, y que, en principio, todas las cosas se pueden explicar por el cálculo» (Max Weber, *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, p. 536). Todo lo que es diverso e individual, toda individualidad temporal, local o personal, se consideraba en último término como un caso particular de una abstracción general, de una ley. Este apetito formalista de reducirlo todo a sistema quería convertir el mundo a toda costa en una unidad lógica, matemática. Imaginaban que en todas partes era posible descubrir, y necesariamente habían de descubrirse, leyes, es decir, relaciones recíprocas, sin cualidad, insensibles a todo lo individual. Se negó el derecho de existir a todo lo individual, circunstancial o particular.

Este mismo espíritu inspiraba el carácter, cada vez más calculador, de la economía capitalista y de la democracia cuantitativa de masas. ¿Cómo este espíritu podía comprender el Estado individual y el orden jurídico concreto? Hasta en el mundo histórico-político sólo se reconocía la legitimidad de todo lo suprapersonal o social y de lo infrapersonal o natural. Se proscribe cada vez más cuanto tiene carácter circunstancial, personal o subjetivo. Nada se temía tanto como juzgar, examinar subjetivamente o poder parecer subjetivo. Esta despersonalización objetivadora convirtió la vida histórico-social en un verdadero mundo de fantasmas que, sometido sin duda a la acción de todas las fuerzas sociales, superiores e inferiores a la persona, libre de la intervención de la voluntad humana, flotaba sobre sus cabezas como una potencia autocrática. El producto necesario de esta extralimitación fue el sentimentalismo político y la abulia. El loco y el héroe, el asesino y el santo eran siempre productos fortuitos de las leyes naturales y sociales, y sus actos, por tanto, caían más allá del bien y del mal. La ley había descargado a las pobres gotas de agua de la responsabilidad de sus decisiones.

La metafísica de que vivían y aún viven estos hombres era una fe ciega en la ciencia y en la historia: una religión invertida del paraíso terrenal, cuyas verdades salvadoras, inmutables, habría de descubrir la ciencia y realizar la historia. Los diferentes matices que adoptan las leyes naturales en el liberalismo, el anarquismo y el socialismo tienen importancia secundaria. La ley jurídica y universal del liberalismo acusa rasgos esencialmente naturalista-económicos, y la necesidad económico-técnica del marxismo vive de fuertes influencias idealistas y anarquistas.

La hostilidad de esta idea de la ley hacia el Estado es consecuencia de la idea de que la ley es imperativa, completamente despersonalizada; de su ideal de necesidad, del ideal de una existencia no turbada por poderes personales que escapan a todo cálculo. En sus *Pensées sur l'Administration publique*, en 1750, Voltaire había combatido ya la tesis de que «la libertad consiste en no depender más que de las leyes». En este «imperio» no puede darse coacción jurídica externa «porque no es posible colisión alguna», puesto que se han borrado todas las desigualdades de nacimiento, familia o propiedad privada; en una palabra, ha desaparecido el Estado (Fichte, *Obras IV*, p. 592). La justicia y la legalidad se habrán independizado, «como la verdad matemática», de nuestra voluntad, y habrá llegado el fin del imperio de la libertad, cuando las leyes dejen de representar las acciones humanas y sean sólo las reglas emanadas de la sociedad y fundamentadas en la ciencia para presidir sus propios destinos (Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*). Los ciudadanos, que actualmente se consideran libres, tienen, sin embargo, que «obedecer a los representantes de las leyes, a los hombres» (Bakunin, *Obras, I*, Berlín, 1921, p. 215 y ss.). El resultado, que según Fichte sólo se alcanza gracias a una dictadura educativa, se obtiene, según Marx y Engels, por obra del desenvolvimiento económico-técnico; muere el Estado, y como ya dijo Saint Simon: «Al gobierno de las personas sustituye la administración de las cosas y la dirección de todo el proceso de la producción» (Mehring, *Nachlass von K. Marx*, etcétera, 2, 1, p. 424).

No puede pasar inadvertida la relación que hay entre esta despersonalización histórico-política y la lucha burguesa y proletaria contra la arbitrariedad absolutista del Estado y la Economía. Pero

cuando los liberales y socialistas del siglo XIX decían que debían reinar las «leyes», entendían por esto el imperio de lo moralmente racional y justo (consúltese también C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928, p. 7 y ss.); la libertad y la igualdad representaban todavía para ellos contenidos normativos concretos, que debían y podían someter la voluntad de soberanos y súbditos. Su idea del Estado jurídico vivía de un ideal substancial de justicia.

Pero desde mediados del siglo XIX la burguesía está sobresaturada, el pensamiento dominante se hace positivista y la ideología del Estado jurídico toma un matiz formalista (véase Heller, *Veröff. der Staatsrechtslehrer*, 1928, p. 102 y ss.). El Estado jurídico significa ahora un Estado en el que la esfera de acción de los gobernantes está limitada por las leyes. No se admite ya la «metafísica subjetiva» de una justicia. La libertad significa simplemente la seguridad económica de la burguesía contra las intromisiones del Estado en la «libertad y propiedad de los individuos», no autorizadas por la representación del pueblo. La igualdad no es concretamente lo contrario de la injusticia y la arbitrariedad; no es, por tanto, justicia cualitativa, sino una generalidad cuantitativa y lógica. El derecho es todo lo que emana del poder público.

Por obra de Gerber, Laband y Georg Jellinek este formalismo jurídico pasó las fronteras de Alemania, dominando principalmente en Francia y en Italia. Culmina en Hans Kelsen, para quien todo Estado es, naturalmente, un Estado jurídico, porque el derecho es, independientemente de los valores y la realidad, una forma autónoma para un contenido cualquiera. Semejante descomposición del derecho tiene que llevar forzosamente a destruir el Estado.

Porque más allá del bien y del mal no existe el derecho ni el Estado. Sólo por virtud de ideales jurídicos concretos se legitima e integra esencialmente el Estado. Sólo posee autoridad aquella soberanía que, por determinados contenidos normativos, mueve la voluntad a una unidad política. El puro logicismo, cuyos conceptos, inmolando toda individualidad, representan sólo leyes, no puede comprender el Estado individual, ni explicar un solo precepto jurídico positivo. Porque toda realidad jurídica sólo existe para un momento jurídico, temporal y personalmente individualizado. El positivismo histórico sólo podrá, o bien elevar a lo absoluto un estado de cosas momentáneo, o bien, sin renunciar completamente al ideal del derecho natural, prometer un desenvolvimiento, determinado por leyes naturales, en el seno de un paraíso terrenal, donde los egoísmos individuales podrán convivir sin colisión.

No hay comunidad política de aspiraciones, ni comunidad jurídica, sin una base común de valores políticos. En el desquiciamiento

de esta base de valores está la honda razón de la crisis política de Europa, y sólo un modo de pensar que, despreciando el conocimiento de la realidad, se consagra exclusivamente al conocimiento por el conocimiento y separa radicalmente la teoría de la práctica, incurriendo respecto de esta última en el agnosticismo; sólo un pensamiento semejante puede aceptar una teoría del Estado que, como el racionalismo del siglo XVIII, considera la religión como una patraña de los curas y el Estado como una ficción o una abstracción. Sacando la conclusión de las doctrinas generalmente dominantes, un jurista internacionalmente conocido llama al Estado «ficción huera», y argumenta del modo siguiente: «Si el Estado es una abstracción, la comunidad internacional, tal como se ha entendido hasta ahora, como asociación de los Estados; es una ficción todavía mayor» (*Politis, Academie de Droit International*, 1925, I, p. 6). «Desde el punto de vista lógico o de los valores económicos» es evidente que no se puede concebir ni el orden jurídico individual ni el Estado concreto (Kelsen, *Problem der Souveraenitaet*, 1920, p. 98 y ss.). El que en sus abstracciones desprecia la realidad y los valores puede muy bien eliminar el Estado concreto desde el punto de vista «lógico» o de los «valores económicos», y personificar en su lugar un orden jurídico internacional, lógicamente postulado, dándole el nombre de «Estado Universal o Mundial» (obra citada, p. 149). Si fuera cierto que la jurisprudencia constituye una «matemática de las ciencias del espíritu» habría que despersonalizarla radicalmente; matemáticamente no podría haber ni un derecho subjetivo ni un sujeto de derecho y tampoco un Estado. Con estos supuestos el logicista sólo puede comprender la democracia como una nomocracia despersonalizada. Por esta razón, a su «idea de la democracia» corresponde la de «ausencia de directores». Su idea abstracta de la ley sólo admite individuos abstractos, ninguna individualidad concreta. «En la democracia ideal no hay terreno propicio para los que tengan temperamento de jefes» (Kelsen, *Vom Wert und Wesen der Demokratie*, 1929, p. 79). La existencia de la jefatura y los jefes por temperamento en la realidad política, no sólo es inconcebible para los nomócratas, sino que para el valor y esencia de su democracia representa un mal lamentable de la realidad política, que hay que combatir en lo posible. El sindicalista Duguit ha visto realizada esta misma legalización y despersonalización en la teoría del Estado francés y ha creado una teoría del Estado sin Estado. Todo derecho subjetivo representa también para Duguit un concepto «metafísico», que no puede figurar en una teoría del Estado positivista, pero, afortunadamente, el Estado «morirá en ese punto» (*Le Droit Social*, 3, p. 156, 4).

Las teorías del Estado en boga reflejan así la honda crisis del Estado europeo. El Estado se ha trocado en algo irreal, en una abstracción o ficción, porque no parece ya digno de crédito su valor substancial, esencial. La eliminación positivista de todos los contenidos simbólicos ha demolido los fundamentos no sólo del Estado, sino de la cultura toda. La vida entera aparece como un problema sociológico ajeno a los símbolos y a los valores, y mientras el reino animal humano cree, edifica ilusiones religiosas, metafísicas y morales y obedece en realidad a leyes ciegas e irracionales.

Este desquiciamiento de todas las esencias políticas culmina en la sagaz teoría de las ideologías de Wilfredo Pareto. La creencia positivista en la ley va, por sí misma, a la quiebra de su sistema sociológico político. También Pareto se había propuesto ciertamente «rastrear, pura y simplemente, los rasgos uniformes que presentan los fenómenos, es decir, sus leyes», y la ciencia sociológica es para él una ciencia natural experimental, «como la Psicología, la Fisiología, la Química, etc.» (citado por Bousquet, *Wilfredo Pareto,* París, 1928, p. 34). Pero este positivismo se ha estrellado. Pareto no es ya en modo alguno un logicista, no cree ya en la influencia de la razón sobre la sociedad y la historia, por el contrario, destruye la última creencia de la época, la fe en la ciencia y en el desenvolvimiento histórico. Para Pareto la legalidad social no es necesariamente absoluta y reviste un carácter de hipótesis, siempre sujeta a constante verificación por la experiencia. La base social de la realidad está constituida por un residuo constante en su conjunto, que representa, por tanto, un complejo irracional de anhelos, intereses y representaciones. Sobre este cimiento real se alza el edificio variable formado por las derivaciones o disfraces que se expresan en teorías, ideas, metafísicas y religiones seudológicas y, por tanto, ilusorias. Como en la obra de Max Weber, se distingue aquí netamente una esfera de la ciencia abstracta, racional, limpia de toda metafísica y de valores, de otro sector práctico-político. Como en la práctica los actos no lógicos son precisamente los eficaces, la teoría no puede hacer otra cosa que desenmascarar como ilusorias las ideologías motivadoras. Partiendo de estos supuestos, se analiza, por ejemplo, el socialismo, de una parte, como sentimiento de compasión, y de otra, como el anhelo de las clases inferiores del pueblo de poner fin a sus sufrimientos apoderándose de los bienes de las clases superiores, o simplemente, como «un apetito de bienes ajenos». Pero el éxito que han tenido las ideas socialistas entre las clases superiores se explica en su mayor parte por la degeneración del sentimiento de piedad de estas clases, el cual obedece a una degeneración general de las mismas clases (obra citada, p. 119). Del mismo modo, las ideologías políticas son sólo máscaras que encubren sentimientos e instintos irracionales, que sólo son reales y constantes como instinto de conservación, como instinto de cálculo y apetito de fuerza. Por tanto, la historia es sólo repetición eterna y no hay en ella evolución y menos aún progreso. La sociedad sigue siendo siempre una *bellum omnium contra omnes.* Ni siquiera varían las formas reales de gobierno. Siempre es una minoría la que dispone de la fuerza, y el único cambio que se produce en este movimiento circular de la historia es el ciclo de las *élites.* Degenera una *élite* porque, presa de un sentimiento humanitario morboso, no se decide a usar de la fuerza y viene a sustituirla otra *élite* apoyada, la mayor parte de las veces, en las clases bajas del pueblo; porque sólo gracias a la violencia pueden fundarse y subsistir las instituciones sociales. «Toda *élite* que no esté presta a defender, luchando, su posición, se encuentra en plena decadencia; no le queda otro recurso que abandonar su puesto a otra *élite* dotada de las cualidades viriles que a ella le faltan» (obra citada, p. 123). En la demagogia plutocrática, nombre que Pareto da a la democracia parlamentaria, las clases gobernantes quieren mantenerse por la astucia, el engaño y el cálculo. Todas las derivaciones y disfraces se acomodan en seguida a estas condiciones. «Brota y florece el humanitarismo y el pacifismo, se pronuncian discursos, como si fuera posible gobernar el mundo por la lógica y la razón.» Esto hace cada vez que los gobernantes sean más incapaces de emplear la violencia y finalmente les hace caer (obra citada, p. 172).

La teoría de las ideologías de Pareto, que marca el punto en que la idea racional de la ley se da el golpe de gracia y se aniquila a sí misma, conduce forzosamente, en lo político, a la desilusión más radical imaginable. No solamente las utopías, sino también los programas políticos y la determinación de los derroteros y objetivos carecen de sentido, si no se consideran como meros medios técnicos de aplicación de la violencia. Si la conciencia no es más que la máscara que encubre a un ser irracional, entonces el apetito de poder, fundamentado en un ideal, y la justificación moral del Estado, sólo existen para los necios. El desilusionado sabe que cualquier comunidad de valores entre grupos o clases políticas o entre los mismos individuos no es más que una ilusión derivada, y para él, la categoría política específica, determinante también en la política interior, tiene que limitarse a distinguir entre amigo y enemigo; contribuirá a formar su concepto de enemigo la eventualidad real de la lucha, y «por la relación que tengan y mantengan con la posibilidad real de la muerte física recibirán el amigo, el enemigo y la lucha su significado genuino» (C. Schmitt, *Probleme der Demokratie,* 1928,

página 6). No cabe pensar en una base de discusión e inteligencia entre estos enemigos políticos. Entre ellos no cabe parlamentar, sino dictar.

La teoría de las ideologías de Pareto puede llevar a los paralíticos ideológicos a la abulia política; pero, en cambio, puede fortalecer los instintos brutales de quienes ven en las ideas simples máscaras ficticias y, a la vez, instrumentos eficaces de su apetito de fuerza. Pareto había acentuado siempre la influencia de estas ideologías en el curso de la política. Quien sepa, por tanto, utilizar estas teorías, como la ciencia de mandar, y no se deje engañar por ninguna ideología, no permitirá que se le escape el puesto que le toque en el ciclo de las *élites*.

Se puede descubrir muy fácilmente en la llamada sociología matemática de Pareto el neomaquiavelismo de una burguesía desilusionada. A nosotros nos interesa como expresión de la época y también como una doctrina que, por boca del mismo Pareto, influyó directamente en Lausana sobre el joven Mussolini.

II. Pseudorrenacimientos políticos

La juventud política ingenua concede a la crisis de la democracia parlamentaria una importancia muy secundaria. No obstante, en todos los pueblos europeos y en todas las capas político-sociales va ganando terreno, a raíz de la guerra mundial, un principio nuevo de estructuración de la sociedad, capaz de superar la democracia social de masas, amorfa, con su parlamentarismo y su partidismo. Esta reacción contra el Estado «atomista» y centralista de la revolución francesa, o, más exactamente, contra el despotismo ilustrado, dominando por medio de la burocracia, es en rigor tan antigua como aquella forma del Estado. Los reproches que hoy se hacen a la «desmembración» y «atomización» que engendra en el pueblo el Estado «mecánico», y al igualitarismo de tabla rasa que introduce la dominación ahistórica y grosera de las masas, son en el fondo los mismos reproches de la contrarrevolución francesa; los románticos alemanes y de la escuela histórica del derecho. Lo que más se censura en este Estado es el procedimiento inorgánico de selección de los jefes por los partidos y por la representación incompleta, exclusivamente política, nunca gremial, económica, de los individuos. El parlamentarismo no eleva al poder a los verdaderamente aptos y entendidos, sino a los aduladores de las masas y a los ignorantes que discursean sobre principios generales.

Esta crítica, que no ha variado en sus líneas generales desde

hace un siglo, tiene que arrostrar actualmente una situación social muy distinta. Antaño la masa del pueblo se encontraba efectivamente envuelta en el proceso de atomización creciente del capitalismo naciente y, dejando a un lado las cuestiones de autonomía administrativa municipal, aquellas ideas corporativas sólo podían ver su salvación en el mantenimiento de las instituciones clasistas y gremiales, y, por consiguiente, tenían que ser rotundamente conservadoras o reaccionarias. El alto capitalismo organizado de nuestros días ha abolido aquellas reminiscencias feudales, pero ha organizado también los átomos económico-políticos en poderosas colectividades que, preferentemente bajo la forma de sindicatos y asociaciones patronales, representa para muchos los tan anhelados soportes orgánicos de la vida política. Se atribuye a los «representantes de los estamentos», templados en la práctica de la vida cotidiana, el conocimiento, la intimidad y familiaridad con los intereses vitales, verdaderos móviles de los hombres, que falta a los representantes de los partidos políticos.

Estas y otras ideas semejantes están hoy representadas no sólo por los círculos feudales y patronales, por la *Action française* y los conservadores ingleses y alemanes, sino también por los sindicalistas revolucionarios franceses, por el grupo de los *Sozialistische Monatshefte* de Berlín, por los socialistas ingleses del *guildismo* y por los católicos de todos los países.

Quien pretenda ver en esto el resurgimiento de un nuevo frente político no advierte que la constitución corporativa de la sociedad tiene un significado muy distinto en unos y en otros. El movimiento revolucionario obrero pretende hallar en esta agrupación de la masa la disciplina para la lucha desenfrenada de clases. Los socialistas reformistas ven en la corporación paritaria de obreros y patronos una etapa y un instrumento provisional de la lucha de clases. Pero los patronos y círculos católicos, muy extendidos, pretenden trabajar en común como la meta y conclusión de la lucha de clases. Si este hecho permite ya observar que la economía, tal como es, nunca constituye un factor de integración, sino de desintegración política, hecho que hoy se desconoce generalmente, todo aparece perfectamente claro al plantearse el problema de cómo se forma la unidad política en la pluralidad de asociaciones de intereses económicos, y el otro problema de quién representa el primado político en el Estado gremial, que se convierte en cuestión vital para este Estado. Como no puede pensarse ya en la aristocracia hereditaria o en las relaciones tradicionales de vasallaje, el problema queda sin resolver, o lo que es igual, se recae en la idea primitiva de un imperio «de los mejores», de una *élite* espiritual, y se invoca en su apoyo el

modelo de la Iglesia católica. Ahora bien, esta aristocracia de los mejores sólo es posible —conforme a su principio— cuando existe una idea del bien válida para todo el pueblo. Sólo sobre la base de una dogmática estática de los valores puede prosperar el imperio de la *élite* espiritual, bajo el cual la fe en aquellos valores y en su misión creará un orden superior y un orden subordinado. Pero cuando falta el dogma positivo, o la creencia dogmática no basta por sí sola para producir esa subordinación efectiva, entonces la unidad política sólo puede establecerse por medios democráticos, o bien por el empleo directo o la simple amenaza de la violencia. Así ha de interpretarse la respuesta que da al problema del poder público central, o sea, al problema del Estado corporativo, uno de los más conocidos programas corporativos; si ese poder «no se deriva por igual de todos los elementos, o mejor dicho, si se construye de arriba abajo y no de abajo arriba, esa pretensión de que gobiernen los mejores», por decirlo así, de arriba abajo, corresponderá prácticamente, en las circuntancias presentes, a la dictadura. (Spann, *Der wahre Staat,* 1921, p. 274.) La idea corporativa tendrá que trocarse fatalmente en su contraria: en una dictadura profundamente inorgánica, necesariamente centralista y sin continuidad orgánica, en tanto que carezca de un cosmos de valores estáticos y sociológicamente efectivos. A los que crean de buena fe que para construir un Estado corporativo les basta con su entusiasmo habrá que contestarles con las palabras de Hegel: «Dejan que el edificio así erigido se disipe con los fervores del corazón, de la amistad y del entusiasmo».

Es, por tanto, decisivo para el porvenir de la idea jerárquico-corporativa del Estado que exista o no, con suficiente relieve sociológico, un mundo estático de valores adecuado a los pueblos europeos. Ya hemos observado que en el siglo XIX, vacío de racionalismo, faltaba completamente este mundo de valores. Y en cuanto a la dogmática católica, aunque no se duda de la eficacia de sus demás valores, siempre se le discutirá esta virtud política. ¿Habrá descubierto, entonces, el siglo XX nuevos contenidos políticos, que permitan esperar una superación orgánica de la democracia parlamentaria? Desde luego, de antemano parece muy inverosímil que la dinamización iniciada en todos los valores por las dos últimas generaciones, durante la época capitalista avanzada de la riqueza mueble, haya sido ya sustituida por una nueva estática de valores. Estudiemos con la atención que se merece el posible aditamento de nuevas valoraciones.

El positivismo, que obligó a la conciencia a atenerse exclusivamente a los conocimientos de las ciencias naturales y a resignarse

a ignorar lo demás, ha dejado tras de sí una soledad y un vacío espantosos. El hombre; simple producto también de las leyes naturales, engendro de relaciones causales gigantescas, fue asfixiado y oprimido por la vacuidad de la existencia despersonalizada. Parecía cuestión de vida o muerte abrir una brecha en los muros opresores de una causación ciega.

La conciencia actual, en todos sus frentes, es presa de una reacción poderosa y profunda contraria a la idea racional de la ley, del siglo XIX. Una nueva filosofía irracionalista, afianzada sólidamente en conocimientos naturales y hechos culturales incontrovertibles, lucha a brazo partido contra la desindividualización y automatización de la realidad. La investigación lleva a reconocer lógica y prácticamente, en todos los campos, lo individual y lo que no se puede explicar por un criterio racional. Los descubrimientos de Lorenz y Einstein han derribado las leyes fundamentales de la Mecánica clásica; la teoría de los *quanta* y la de las mutaciones en biología han dado al traste con la ley de la continuidad en la naturaleza. En la teoría atómica actual hay que reconocer los átomos como individualidades que no son absolutamente cuantificables. Por último, afirma Nernst que las ciencias naturales no han descubierto hasta ahora ninguna ley de la naturaleza con carácter de universalidad.

Desde Nietzsche va imponiéndose, en campos cada vez más extensos de la cultura, una concepción del mundo que se funda en motivos románticos y que justifica el derecho y la libertad de la vida espontánea, de la vida en su variedad creadora, que se burla de toda racionalización reflexiva. Frente al intelectualismo, que sólo percibe lo inerte y lo que se repite, permaneciendo ciego a los matices sublimes y bajos de la vida, la filosofía irracionalista invoca el instinto y la intuición. La mayoría de los pensadores contemporáneos se rebelan contra esta adoración quietista de las leyes y ensalzan una actitud dinámica de la vida, un ideal heroico de la personalidad. Nietzsche, James, Croce, Bergson, han ejercido un influjo revolucionario que ha rebasado las fronteras de sus naciones respectivas.

En seguida se advierte que la reacción de esta filosofía vitalista no ofrece un vínculo político uniforme. Bergson ha ejercido un influjo tan fuerte sobre el tradicionalismo francés y sobre el imperialista Sellières, como sobre el sindicalismo revolucionario de Jorge Sorel y, a través de éste, sobre Mussolini y Lenin. A Nietzsche le deben tanto los conservadores como los comunistas. Por encima de todas las oposiciones políticas y sociales, la reacción que representa la filosofía de la vida habrá de interpretarse, por tanto, como el cambio súbito, profundo, de una generación. Es común a la nueva

generación el espíritu heroico, antiburgués. A la necesidad natural se contrapone una libertad nueva; a la seguridad, el peligro; a la ley, la violencia. Sería un error funesto creer que la derecha y la izquierda extrema están acordes en una ideología formal de la violencia; eso sólo es el resultado de que ambas tropiezan con situaciones políticas que no pueden modificar por la vía jurídica. Más bien ocurre que toda la generación espiritual de la post-guerra no quiere ya creer que el proceso político esté dominado por leyes que la razón explica y pone en vigencia. No le reconoce a la razón ni eficacia política, ni belleza estética, ni siquiera —y nadie se asombrará en vista de la corrupción descrita— bondad moral. Al contrario, exalta el poder irracional, que, violando por su propia naturaleza todas las leyes racionales, fomenta en nosotros el heroísmo bello y bueno de la acción. A este cambio de la nueva generación, del cual no se ha percatado todavía, según parece, el tipo de demócrata anterior a la guerra, se debe un desplazamiento notable del frente político, que puede revestir una importancia si no duradera, por lo menos considerable. De un lado, en casi todo el Occidente europeo, se ha operado una aproximación del conservadurismo irracionalista a las ideas y métodos revolucionarios. Este cambio se explica por la necesidad de transigir con la extinción de las monarquías y la muerte de la aristocracia hereditaria, y, a la vez, con el avance de las masas. Pero este cambio conservador está condicionado, sobre todo, por la necesidad de poner de acuerdo el capitalismo moderno con las ideas de inmanencia.

De otro lado, la filosofía irracionalista de la vida se impregna de ideas revolucionarias. Y Jorge Sorel y el sindicalismo revolucionario son los que, renegando de su fe en la ley y en las masas, despreciando el derecho natural y las ilusiones de progreso como ideologías burguesas, construyen su llamado neomarxismo sobre el intuicismo de Bergson. Según Sorel, los representantes de la «pequeña ciencia» positivista son los que, conformes con su concepción burguesa, atribuyen a la ciencia la facultad de corregir la sociedad, y suponen «que todo objeto puede referirse a una ley matemática. Pero es notorio que tales leyes no existen en la sociología». *(Réflexions sur la violence.)* Sorel, que aborrece y desprecia el optimismo político, como su mentor Eduardo Hartmann, «ha llegado al fondo de las ilusiones de la vida». Pero no funda sus esperanzas ni en la razón humana ni en la razón en la historia, y, por consiguiente, tampoco en el curso causal de los procesos de acumulación capitalista y miseria proletaria. Sólo confía en la libre creación del combatiente que posee la convicción moral y el entusiasmo de los mitos, en la violencia ejercida por los pesimistas heroicos. A la violencia debe el socialismo «los altos valores morales que traen la salvación al mundo moderno». Para que el proletario revolucionario no sea arrastrado «por el desquiciamiento general de los valores morales», es preciso que los obreros se rodeen de la energía suficiente «para cerrar el paso a los corruptores burgueses, contestando con franca brutalidad a sus proposiciones». La violencia proletaria comunica también su virtud balsámica a los mismos capitalistas. Este es el único medio «de que aún disponen las naciones europeas, entumecidas por las ideas humanitarias, para recobrar sus energías de antaño». Y «cuanto más capitalista se sienta la burguesía, tanto más fuerte será el espíritu guerrero que anime al proletariado y mayor su confianza en la fuerza revolucionaria». Todo puede salvarse aún si el proletariado «consigue mantener de nuevo por la violencia la división de clases y restituir a la burguesía una parte de su vigor». El trovador de la guerra social, para quien la historia consiste, ni más ni menos, «en las aventuras propias de las gentes de guerra» y en su «fe en la gloria», pretende dar al torneo proletario un «sello de distinción». No será la guerra en que piensan los pacifistas, que él desprecia, dice Sorel, porque esa guerra «no tiene los fines en sí misma». Las violencias proletarias deberán ser, por el contrario, «actos de guerra pura y simplemente», ejecutados «sin odio ni espíritu de venganza», y jamás pretenderán «copiar los métodos jurídicos que la sociedad emplea contra los malhechores».

Al parlamentarismo palabrero contrapondrá el proletariado la revolución activa, simbolizada en el mito de la huelga general. En cuanto se realice este mito, que sólo es compatible con una «revolución absoluta», los obreros «dejarán de prestar la menor atención a todos esos papelotes donde los necios legisladores escriben fórmulas milagrosas, con el fin de asegurar la paz social; en vez de pararse a discutir las leyes, se lanzarán a los actos de guerra». «Las guerras no se hacen bajo la dirección de las asambleas parlamentarias.» Sorel se afana apasionadamente por desacreditar, junto al parlamentarismo, a todas las democráticas reformas sociales. El régimen parlamentario sólo le va bien, según Sorel, a los «fabricantes profesionales de principios». Pero en cuanto éstos tienen que habérselas con los problemas económicos y moverse en un terreno que no admite ya una «solución de escuela», entonces resplandece como la luz del día la estulticia de nuestros representantes populares. Con el parlamentarismo condena también Sorel el Estado centralista y reprocha a los socialistas que «su amor hacia lo uniforme» les lleve a querer encomendar al Estado la dirección de las grandes empresas. Además de la fe racional en la ley, Sorel combate la idea de una

masa sin calidades, uniforme. La huelga general revolucionaria representa para él «la manifestación más brillante de la vigorosa individualidad de las masas turbulentas». Entre los diversos factores que deciden la victoria no importa tanto la cantidad; hay que acostumbrarse más bien a mirarlo todo «desde un punto de vista de la calidad del individuo». Aludiendo constantemente a Napoleón y a la Iglesia católica militante, que despiertan toda su admiración, Sorel expone la idea de la *élite*. En el proletariado, como en la Iglesia, habrá que establecer una división de funciones entre la *élite* y la «masa inactiva». Los sindicatos no deberán «preocuparse tanto del gran número de afiliados como de la reunión de elementos fuertes»; habrán de apartar «a los animados de espíritu pacífico, que causarían la ruina de las *élites*».

Para comprender a Sorel y a sus adeptos tiene importancia primordial su teoría del mito de la huelga general. Hay que interpretar ésta como una ilusión irracional del racionalista desilusionado. Esta teoría caracteriza el ansia escéptica de fe de Sorel y de los literatos e intelectuales que le siguen fascinados, cuyo entusiasmo por esa idea del mito se debe únicamente a que ésta les resguarda contra cualquier refutación y se sustraen de este modo a toda disciplina de la «filosofía intelectual». Lo decisivo en el *Credo quia absurdum* de todos estos irracionalistas no es la certidumbre de su convicción concreta, sino el absurdo original e incontrolable de su fe, nada firme. Mientras que el mito religioso auténtico es el símbolo de lo absolutamente «real», plasmado en el acto religioso, el mito soreliano es, en cambio, una simple religión hipotética. No solamente «lo que menos importa es, según Sorel, conocer los detalles que encierran los mitos destinados a figurar en la historia futura, sino que puede muy bien ocurrir que nada de lo que contienen se realice luego en la historia»; Sorel está casi convencido de que lo único que perdurará del movimiento social será la «poesía heroica de la huelga».

Lo que une a George Sorel con los cabecillas de la *Action française* no es sólo su heroico dinamismo, su antiparlamentarismo, su antipacifismo y su condenación del nada trágico optimismo burgués. Desde 1910 Maurras y Sorel habían tratado de no ocultar públicamente su recíproca simpatía, y ya antes de la guerra, el sindicalista revolucionario se había acercado de tal modo a los nacionalistas que llegó a colaborar en la *Indépendence*, escrita bajo la inspiración de Bourget y Barrés. Es difícil admitir que esto ocurriera solamente «para que el juego de las oposiciones provocara un despertar de los sindicalistas» (Sorel, obra citada). Más fácil es que el desilusionado poeta de los mitos, que cifraba la salvación en la violencia por la violencia, indiferente a que su forma fuese la revolución social o una guerra nacionalista, se sintiera más afín del poeta de la *Action française* que de los obreros franceses. Caracteriza, por último, generalmente al ímpetu oscuro de este dinamismo desilusionado el que, a sus ojos, la actividad lo es todo, mientras el camino y la meta no son nada.

También los tradicionalistas franceses se llaman a sí mismos monárquicos católicos y, sin embargo, pragmatizan, como Sorel, sobre toda trascendencia religiosa. Todos confiesan, con más o menos sinceridad, que creen tan poco en la justificación divina de la monarquía como en la Iglesia católica. Para ellos la idea de la gracia de Dios representa una «ficción metafísica», análoga a la de la soberanía del pueblo. Y de Charles Maurras es precisamente la famosa fórmula: «Soy ateo, pero católico.» Aproximadamente desde la tentativa de Boulanger, el legitimismo francés se había trocado en nacionalismo integral. El programa no menciona para nada a la monarquía, supliéndola por un «Estado fuerte», y las pretensiones de la aristocracia hereditaria se sustituyen por la idea de dominio de una *élite* militante no hereditaria. El principio eje es la «soberanía del interés nacional», al cual habrá de subordinarse toda idea del Derecho, como cualquier otra pretensión metafísica. En apoyo de esta revolución contrarrevolucionaria pueden invocar los franceses el *esprit classique* y la democracia jacobina de la virtud, que pretendía superar la democracia de masas en cuanto que sólo reconocía derechos políticos al ciudadano que se subordinaba al interés del Estado, y no al burgués egoísta, personificado, a los ojos de Robespierre, en la Gironda.

Carl Schmitt, en Alemania, partiendo del sorelismo francés, del nacionalismo y del catolicismo, ataca en brillantes escritos a la democracia liberal, declara muerto espiritual e históricamente al parlamentarismo y proclama como democracia la dictadura fascista. Según Schmitt, el catolicismo romano está también estructurado de arriba abajo, y lo esencial en él es la forma política jerárquica, con lo cual se presupone como evidente la necesidad de la dogmática católica. La reacción contra la democracia social de masas, formada en la historia del espíritu nacional de Alemania, va, por el contrario, unas veces unida a una renovación de las ideas románticas, y otras cifra su ideal en el Renacimiento, en la antigüedad o en la Edad Media germánica. Nietzsche, lo mismo que los escritores que giran en torno a Stefan George y Oswald Spengler, coincide en considerar la democracia, el socialismo y la ética cristiana, pero sobre todo la protestante, como una expresión de las épocas de decadencia, en las cuales la masa de los pobres y débiles innu-

merables deforman la verdadera cultura con su grosera y humanitaria civilización del progreso. Es rasgo común a todos ellos sentir admiración hacia todos los valores estéticos, heroicos y aristocráticos, y entusiasmo por la lucha, la disciplina y la forma; también anima a todos el mismo odio hacia la despersonalización, hacia la confusión de las individualidades potentes en la masa; todos forman un frente único contra el «infecundo intelectualismo», un frente único a favor de la sangre y contra el espíritu; ideas que el antisemitismo racial ha contribuido a propagar extensamente, aunque en forma más tosca.

La masa significa aquí simplemente «un empeoramiento progresivo de la especie» y ha brotado de una humanidad que, desprovista de todo sexo colectivo o dogmático, postula simplemente una «admisión general de todos los hombres de todas las clases, lo cual conduce al imperio del término medio, es decir, del número, sin consideración de los valores». La masa se considera como un «cáncer adquirido por imprudencia, que tiene que curarse por medio del veneno y del fuego» (Gundolf y Wolters en el *Anuario del movimiento espiritual*, 1912, pág. 5; véase la relación con Bergson en la obra citada, p. 32 y ss.). Para Oswald Spengler sólo hay «Estados de clases, Estados gobernados por una sola clase»; y la nobleza se acredita como la «clase auténtica que resume en sí la sangre y la raza». Los labradores y los burgueses son una clase negativa, pero el cuarto estado, «la masa», es ya «el acabóse, la nada radical» *(La decadencia de Occidente)*. Son siempre minorías surgidas del seno de las mayorías las que por sus aptitudes mandan efectivamente no pocas veces contra la Constitución. «Sólo existe la Historia personal; por consiguiente, sólo hay una política personal. Lo primero y lo último es la lucha, no de principios o ideales, sino la lucha entre hombres y rasgos raciales, en torno al ejercicio del poder.» La «política primitiva» de todo lo viviente es la guerra, creadora de las grandes cosas. Por tanto, «un pueblo sólo tiene realidad en relación con otros pueblos, y esa realidad consiste en los antagonismos naturales e inmediatos, en el ataque y la defensa, la enemistad y la guerra» (obra citada). Con el advenimiento del racionalismo, «esa colectividad vigilante de los ilustrados» pretende conducir la política basándose en sistemas abstractos, pero cuando «el espíritu propone, el dinero dispone». Esta es la ley de todas las «culturas agotadas», hasta que del caos de esta civilización «brota una nueva magnitud superior», que arranca de las profundidades más remotas del devenir: «los hombres de estirpe cesárea». Nada tiene ya importancia como no sea el «poder netamente personal que ejerce el César u otro cualquiera, elevado al lugar que le corresponde por sus aptitudes». Ante el César desaparece la omnipotencia del dinero. «Las fuerzas de la sangre, los instintos primarios de la vida, el vigor corporal invencible recobran su antiguo imperio. Irrumpe la raza pura con fuerza incontrastable: el triunfo es de los fuertes, y el resto, como botín. Se apodera del gobierno del mundo, y el reino de los libros y de los problemas se petrifica o se hunde en el olvido.» (Obra citada.) El contrapunto necesario del cesarismo, y a la vez el estudio preliminar de las «religiones de los fellahs», sin cultura ni historia, constituye la «segunda religiosidad». Nuestro «arte industrial-religioso» de hoy, las distintas corrientes ocultistas, teosóficas y budistas preparan el terreno a esta segunda religiosidad. «Es en todas partes un simple juego con mitos en los que no se cree, y una complacencia en cultos con los cuales se quisiera llenar el vacío interno.» (Obra citada.)

Si se observan los resultados de esta filosofía de la vida, habrá que reconocer en primer término, a su favor, el gran mérito de haber realzado, en una época de racionalismo y mecanismo mortíferos, la importancia de la vida animada. Esto ha contribuido, sin duda, a aumentar el prestigio del pensamiento filosófico, hasta aquí mal defendido generalmente por filósofos burocráticos de Universidad. Durante varios decenios la filosofía alemana clásica sólo tuvo relieve por el materialismo histórico de Marx y Engels. A la filosofía de la vida tenemos que agradecer el poder valorar de nuevo la riqueza de lo individual en todo lo existente y el habernos libertado de las deshumanización y abstracción mecanicista de la vida, en virtud de un racionalismo amorfo.

La filosofía vitalista no ha ido esencialmente más allá de eso, no ha pasado de realzar el lado dinámico de la vida. Pero para nosotros, hombres, y especialmente para nosotros, los europeos, que hemos cruzado el cristianismo, todo se reduce en el fondo a distinguir entre vida y vida justa. Puede que los filósofos de la vida tengan mil veces razón contra la fe racionalista en la ley. ¿Pero en qué creen ellos? ¿Piensan que para alcanzar la vida justa basta con romper todas las restricciones legales y con liberar el ser instintivo? ¿Qué se habrá conseguido con destruir un racionalismo amorfo por medio de un irracionalismo subjetivo y desenfrenado? ¿Es que un pensamiento divorciado de todos los valores y un subjetivismo alógico pueden crear una forma o figura política, cualquiera que sea?

Si lo absoluto se desvanece sin residuo en lo individual histórico, entonces volvemos nuevamente a Hegel y a su afirmación: «Aquello que debe ser simplemente, sin ser, carece de verdad.» Por más que el pensador vitalista nos asegure rotundamente que

su punto de mira espiritual no descansa en la razón, nunca podrá demostrarnos cómo de la condición individual y concreta de su pensamiento cabe elevarse a principios con validez general. A no ser que exalte al rango de lo absoluto, como el positivismo, un fenómeno meramente histórico, es decir, incurriendo en la misma impureza de que adoleció Hegel y todo el siglo XIX. Y en realidad, esta renovación política vive en su mayor parte de exaltar a lo absoluto relatividades históricas. Unas veces es el endiosamiento del Estado o de la Nación, otras el dar un valor absoluto a una clase o a una raza, lo que apacigua este anhelo de «ataduras». Todas estas renovaciones tienen que llamarse pseudorrenacimientos, en cuanto todas ellas confiesan, más o menos francamente, que sus divinidades y mitos no les satisfacen a ellas mismas. Esto es cierto, principalmente, en el caso de aquellos que coronan su intelectualismo antiintelectualista con un deísmo ateo, y que al modo del paganismo catolizante de la *Action française,* quisieran adoptar del catolicismo sólo la forma jerárquica de la comunidad, sin sus normas religiosas, y su principio de autoridad sin su dogmática.

La filosofía de la vida no puede producir una seria renovación de los contenidos políticos porque coloca en el mismo plano al *ser* y al *deber ser,* presuponiendo una ingenuidad primitiva que ella misma no tiene, pero que quisiera poseer: «De igual modo que el concepto del *deber ser* en los griegos no era más que el concepto del *ser* más profundo en ellos mismos, así también nuestro *deber ser* no es cosa distinta de nuestro propio y más hondo *ser*» (Kahler, *Beruf der Wissenschaft).* Pero si al mismo tiempo se advierte que la unión del ser y el deber ser no puede construirse ya sobre la «unidad inequívocamente quieta» de los demiurgos griegos, sino sobre la «unidad fluidamente quieta de la vida», entonces no sabremos más que antes. Por lo mismo que nos encontramos ante el «devenir y ante la íntima diversidad y el fondo recóndito de lo orgánico», tenemos que decidirnos por lo uno o por lo otro: o vida justa o vida injusta. El optar por los valores ético-estéticos de la vida; especialmente por los que se personifican en Stefan George, carece de virtud política integradora, por la sencilla razón de que eso nada le importa ni le debe importar a la masa desdeñada; por otra parte esta masa no se puede reformar ni aniquilar con una soberbia despiadada. Si no establece una relación con lo absoluto y sin una idea del Derecho que ligue a los individuos, clases y naciones, la filosofía de la vida, como el positivismo del siglo XIX, no podrá nunca convertirse en «ley viviente» del orden político.

Oswald Spengler nos ofrece una muestra patente de las funestas consecuencias políticas a que llega todo irracionalismo sin nor-

mas. La reacción contra la imagen racionalista, impersonal del mundo, se convierte aquí en una deserción fundamental del espíritu, y el optimismo sentimental, antitrágico, de la razón está más que compensado por el extremo opuesto: por un pesimismo radical, que considera el instinto, la voluntad y la sangre, no como fuerzas cooperadoras, sino como las decisivas del proceso universal. Es una posición intelectual incapaz de renovar los contenidos políticos, pero sí de destruirlos, y que sólo deja tras sí un caos sin ley formativa. Según Spengler, no hubo doctrina ética, política o social, «ni aun las surgidas con toda la autoridad de una religión o un nombre famoso», que haya modificado en lo más mínimo «la vida misma». En la Historia «real» —dice el filósofo de la decadencia— «Arquímedes, con todos sus descubrimientos científicos, ha tenido quizás menos influencia que aquel soldado que le dio muerte en el asalto de Siracusa». (Obra citada.) De lo cual cabría deducir que la influencia y la realidad histórica consisten en romper cráneos. Según esta concepción, el Derecho sólo puede ser «patrimonio de los poderosos», con lo que este concepto de fuerza se hace paralelo del concepto de realidad en Spengler. Todas las legislaciones son «actos de los partidos políticos», porque el Derecho depende siempre de lo que quiera prácticamente la clase social que tiene en sus manos la «fuerza efectiva» y, por tanto, la creación del Derecho. (Obra citada.)

Es notable la honda disparidad interna de este criterio. Sólo puede comprenderse exactamente como un resentimiento hacia aquella espiritualidad que está perfectamente representada por el héroe de sanatorio de una novela contemporánea, para el cual la vida es «quizás sólo un proceso infeccioso de la materia» (Thomas Mann, *Zauberberg).* Equivale a esto, con Sorel o Spengler, un irracionalismo decadente que nace del odio del intelectual a sí mismo y que se embriaga con imágenes de fuerza bruta y sólidamente cimentada. Para encubrir su humor decadente y en extremo desesperado, este sentimiento de la vida se entusiasma con el imperialismo, el nacionalismo o una lucha de clases de carácter cínico y rapaz.

III. La renovación fascista de los contenidos políticos

Tampoco en el fascismo se ha de ver más que un simple sentimiento de réplica a esa actitud política, que al fin ha logrado vencer. En la segunda mitad del siglo XIX, tanto en Italia como en el resto de Europa, predominaban el naturalismo y el positivismo des-

critos. También en Italia se pretendía creer solamente en los «he-
chos» y las «leyes», demostrables científicamente según su peso,
número y medida. Con esta tendencia iba indisolublemente asocia-
da la bancarrota de la filosofía y de la ética política, y la disolución
de todos los contenidos políticamente integradores. El mundo del
Estado y del Derecho, inaccesible para la idea naturalista de la
ley, vino a caer también en Italia en un logicismo formal, tan aje-
no a la realidad política como a toda norma del espíritu. El «Esta-
do de derecho» alemán, antes esbozado, se consideraba, por decirlo
así, «como la última palabra de la ciencia del Estado» (Croce, *His-
toria de Italia)*. Genuinamente italiana era la escuela positivista del
derecho penal de Lombroso —cuya fama traspasó las fronteras de
su país natal—, que consideraba el genio y la criminalidad como
un extravío y un problema de higiene social. Este verismo italiano
tenía en su ídolo Zola el paralelo literario. Con razón observa Be-
nedetto Croce que los vacíos que había dejado el influjo disol-
vente del positivismo y del pesimismo resultante, fueron colmados
en Italia por el socialismo marxista. Antonio Labriola, brillante in-
teligencia de la Universidad de Roma, se había afiliado en 1800 al
marxismo. A diferencia de los marxistas alemanes, él acentuaba enér-
gicamente el carácter antipositivista de esta doctrina, y su crítica
influyente mofábase del «flojo, vacío, difuso y enojoso calculista
Spencer, que unas veces parecía kantiano y otras una caricatura de
Hegel». La época heroica del socialismo italiano alcanza su punto
culminante con el motín de Milán de 1908. Desde este momento
trató el partido de sortear el Escila de un reformismo parlamenta-
rio y el Caribdis de un revolucionarismo sindicalista. La participa-
ción en el gobierno que ofreció Giolitti a Turati en 1904 y a Bisso-
lati en 1911 no podían aceptarla éstos sin exponerse a perder su
crédito o su influjo moderador sobre los obreros. La lucha entre
radicales y reformistas debilitó la fuerza política ofensiva. En el Con-
greso de Florencia de 1908 habían ganado la batalla los reformis-
tas, condenando la huelga de los funcionarios públicos. Pero no se
llegó a tomar una decisión política clara en pro o en contra del
parlamentarismo. No es extraño, por esto, que todo quedara en el
aire y que Turati hubiera de reconocer, ya en 1908, que el socia-
lismo italiano estaba en decadencia. (Croce, obra citada.) El miedo
a tomar una decisión impidió que, tanto en el frente nacional como
en el internacional, se llegaran a realizar actos resueltos e inequívo-
cos. Una de las más destacadas socialistas italianas de entonces
dice en un notable escrito, refiriéndose al exaltado racionalismo del
movimiento socialista, que «no había sabido ofrecer a las masas,
anhelosas, como siempre lo está la juventud, de todo lo heroico

y patético, más que la seca y pedante condenación de la guerra, que nada evitaba porque la guerra había estado ya». El partido «había infiltrado, por consiguiente, en el espíritu de las masas un elemento de falsedad y fraseología, y brindaba a la canalla de cómplices de la opresión el medio de disimular sus miserias con las fórmulas de nuestro programa» (Olberg, *Fascismus in Italien)*. Después de la guerra, Angélica Balabanoff, uno de los dirigentes del partido socialista italiano y de la Internacional, hubo de confesar que, tanto la segunda Internacional como la de Moscú, habían «defraudado de modo terrible la confianza y las esperanzas de las masas revolucionarias. Los que continuaron en sus filas lo hicieron por resignación, por oportunismo» (Balabanoff, *Erinnerungen und Erlebnisse)*. En las primeras elecciones celebradas después de la guerra consiguieron los socialistas italianos nada menos que 156 diputados, y en dos mil de los ocho mil Municipios, la mayoría; sus sindicatos contaban tres millones de afiliados. «El país era socialista, pero el socialismo no sabía qué hacer con el país» (Kaminski-Matteotti, *Der Fascismus in Italien)*.

La nueva generación, que hallaba en el socialismo muy pocas ocasiones de aventuras y riesgos en acciones audaces, brillantes y sublimes, no comprendía el sacrificio oscuro e ingrato que se le exigía. Muy extraño tenía que parecer, especialmente a los italianos, la idea despersonalizada de la ley y de las masas, y también el doctrinarismo de los marxistas. Nada podía esperarse de una posición política que, según confiesa orgullosa la misma Balabanoff, había fijado su centro de gravedad en la incorporación y conservación de las masas, y consideraba las organizaciones directoras como «simples instrumentos accesorios, coordinantes y ejecutivos». En Kronstadt, refiere la intelectual rusa, no había querido hablar a los bolcheviques, entusiasmados hasta el éxtasis, porque no podían estar en condición de comprender y menos aún de juzgar. Asegura con ahínco que si se hubiera intentado implantar el socialismo con auxilio de «una sola partícula de origen burgués», se hubiera opuesto todo el partido (obra cit.). Esta actitud política no podía sostenerse mucho tiempo en ninguna parte y menos en Italia. Es algo conmovedor ver cómo la Balabanoff contempla en la Rusia bolchevique, con asombrados ojos infantiles, «la situación paradójica» de que un partido cuya idea determinante era difundir «una concepción científico-objetiva de la historia» terminó por «imponer a toda la población las concepciones subjetivas de un líder» (obra cit.).

Al doblar el siglo, vemos cómo también en Italia el sentimiento estético se rebela contra la opresión de un racionalismo desvirtuado y sin espíritu. El subjetivismo estético de D'Annunzio, que

tiene algo de Nietzsche, de la mística rusa y de la decadencia francesa, pinta a la juventud, con brillantes y vivos colores, de un lado, un ideal heroico, lleno de luchas y peligros, y de otro, los goces de una voluptuosidad sádica y de una avidez vital de dominio, como una forma de la superioridad místico-aristocrática sobre la rebelión esclavista de la moral. A esta decadencia sensualmente salvaje y a la incredulidad católico-mística no podía servir de fundamento ético la filosofía naciente, porque esta misma filosofía abstracta de los valores carecía de medidas y leyes concretas. Es cierto que el más destacado maestro filosófico de la joven Italia, el napolitano Benedetto Croce, interpretaba también el *deber ser* histórico como un *ser* histórico inmanente, y su pensamiento, tan sólo atento a lo individual concreto, no era capaz de ofrecer a la juventud contenidos políticos normativos, capaces de encender su entusiasmo. Al concurso de Croce se debió precisamente el que la apología de la violencia de Sorel llegara a ser más famosa en Italia que en la propia Francia. Dos obras de Sorel aparecieron por primera vez en italiano, en 1902 y 1907. Bajo el influjo de esta doctrina de la violencia, muchos jóvenes marxistas, entre ellos Mussolini, combatían fanáticamente a los socialistas político-parlamentarios, tachándoles de desvirtuar la lucha de clases y de ser unos charlatanes corrompidos y unos cobardes intelectuales. Así, ya antes de la guerra, muchos se pasaron al pequeño grupo de nacionalistas italianos, cambio que, después del ejemplo de Sorel, no ofrecía ninguna dificultad.

En el período de agitación que precedió a la guerra, ya se había bautizado, de buenas a primeras, a todo el movimiento contra el positivismo y el naturalismo, con el nombre de idealismo. También pasaba por idealista el joven Mussolini, el cual, por su intransigente marxismo soreliano y por sus ataques contra los socialistas reformistas, que habían presentado al rey sus respetos y habían apoyado la campaña líbica, consiguió, ya antes de la guerra, ir ganando terreno dentro del partido socialista. En el Congreso del partido de Ancona, celebrado en 1914, el reformista Claudio Trevers atacó, como el «nuevo idealismo», la actitud de Mussolini, cuyas teorías enseñaban que «no son las circunstancias exteriores las que dominan nuestros pensamientos y engendran nuestras ideas, sino que nuestras ideas son las que mandan sobre los hechos y las circunstancias exteriores». No cuajaron, porque ahora, como antes, o no conocían o no comprendían los supuestos y bases de la nueva concepción de la vida —que, por otra parte, se revolvía bastante indecisa contra el positivismo— y sólo los contestaban con banalidades positivistas.

Pero este idealismo, que, aun convertido después en fascismo, no poseía una sola idea concreta, y mucho menos una idea política,

no pasaba de ser un sentimiento nuevo de la vida. «No hay fascismo, sólo hay mussolinismo», reza cierta frase que en Italia se oye en boca de fascistas y antifascistas. Lo que apartó a Mussolini del socialismo no fue ninguna idea, fue su temperamento. Es muy significativo que en su discurso ante la Cámara el 16 de mayo de 1925 dijera orgulloso que cuando todavía estaba en el partido socialista, aunque «ya era fascista por dentro», a los santones de ese partido se les había puesto la carne de gallina al oír que él abogaba decididamente por la necesidad de una sublevación que infiltrara en las masas obreras el sentimiento de lo trágico. Todo esto está perfectamente de acuerdo. Como trágico de la violencia, era Mussolini un fascista convencido al afirmar, por ejemplo, el 8 de febrero de 1914, en Florencia, que era preciso contraponer a la minoría burguesa una minoría socialista revolucionaria que se adueñase del poder público e instaurara un nuevo orden; y también era fascista convencido al ensalzar, el 12 de junio de 1914, «la semana roja», la huelga general proclamada con violencias anarquistas, en un artículo del *Avanti:* «El proletariado ha probado su existencia dentro y en contra de una nación de nacionalistas.» También era un fascista convencido cuando desde el mismo periódico, el 28 de junio de 1914, cargó sobre sí toda la responsabilidad de las violencias de la semana roja; continuó siendo fascista convencido al decidirse por la guerra contra Austria, por lo que tuvo que abandonar el *Avanti,* y al declarar en su nuevo periódico, *Popolo d'Italia,* el 20 de diciembre de 1914: «El revolucionarismo del último año ha sido un audaz intento para inyectar una corriente de juventud ideal en las venas de un organismo decrépito. El experimento del idealismo revolucionario empieza con la amenaza de huelga contra Ettore Giovanni y termina con la huelga de la semana roja.» Y seguía siendo fascista convencido cuando escribía el 6 de abril de 1920 en el *Popolo d'Italia:* «Parto del individuo y voy contra el Estado... ¡Abajo el Estado en todas sus formas *(sotto tutte le sue specie);* el Estado de ayer y el de mañana; el Estado burgués y el Estado socialista!» Y Mussolini seguía siendo fascista convencido cuando en el invierno de 1920 —¡fecha decisiva!—, al darse cuenta de que sólo una alianza con la pequeña burguesía, con los hombres de empresa y con los nacionalistas burgueses podía ayudarle a conseguir el poder, suprimió la escarapela roja de los atributos fascistas, dejando de mencionar en sus discursos la lucha de clases; proclamó el terror fascista contra la izquierda y adoptó la famosa y mil veces repetida fórmula del Estado totalitario: «Nada fuera del Estado, nada contra el Estado, todo por el Estado.»

Para comprender bien la unidad existente en esta pluralidad de facetas fascistas, hay que interpretar esta pequeña selección de contradicciones, muy fácil de ampliar (véase Matteotti, *Il fascismo della prima ora),* que encierran, más que simples contrasentidos racionalistas, oposiciones esenciales, como expresión de un idealismo que nace del desprecio de las ideas y de la religión de la violencia, preconizada por un Pareto o un Sorel. Hace falta valor para afirmar que Mussolini dio una orientación precisa al movimiento fascista desde el instante en que éste nació. (Güterbock, *Mussolini und der Fascismus.)* El mismo Mussolini, sin embargo, llamó al fascismo de aquella época «el asilo de todos los herejes» y «la iglesia de todas las herejías». En realidad, fuera de la ideología formal de la violencia, no hay ni una sola idea que identifique el fascismo de 1920 o de 1915 con el de 1922 ó 1929. La historia del fascismo es y sigue siendo la biografía de Mussolini, y desde el punto de vista histórico espiritual se ha de interpretar como el resultado de un resentimiento de *oposición* y como un método político que incorpora en los fascios su carácter violento, pero que recibe de fuera su sentido y su objetivo.

Se cometería indudablemente con Mussolini una gran injusticia si se le imputase cualquier traición. El hombre que en su discurso del 24 de marzo de 1924 llamaba a Vilfredo Pareto, nombrado por él senador del Reino un año antes, el primero entre sus maestros, no tenía nada que traicionar. Para él todas las ideas no eran más que disfraces ideológicos de una voluntad irracional, que en la lucha eternamente igual y ciega de las *élites* utilizaba la ideología más eficaz en cada momento y lugar para conquistar el poder. Siguiendo fielmente el ejemplo de los bolcheviques, antes de la marcha sobre Roma había implantado Mussolini un Estado dentro del Estado (véase Bernhard, *Das System Mussolinis),* que le informaba perfectamente sobre los deseos y las fuerzas de los grandes industriales de la alta Italia, de los arrendatarios y pequeños labradores en Emilia, de los poseedores de latifundios en Sicilia y de los obreros de la ciudad y el campo en toda Italia. Y el fascismo cambiaba de color con todo su cortejo, como el camaleón. Si aspiraba a conquistar el poder no podía adoptar ningún programa porque no podía engañar a ninguno de los diversos grupos, que la guerra había desilusionado. No podía tener un programa, porque para hablar como los filósofos vitalistas, él era la vida que fluía irracionalmente, nunca la vida racional petrificada, «una actividad por la actividad, una especie del *art pour l'art* en el terreno político». (Véase Beckerath, *Wesen und Werden des fascistischen Staates.)*

Esta falta de programa de Mussolini se suele presentar hoy como una superioridad táctica del político práctico, consciente de su cometido, sobre los racionalistas que prevén el futuro en sus programas teóricos. Pero en realidad no cabe hablar de esto, sino en tanto que Mussolini perseguía exclusivamente su poder personal y aprovechó una revolución que le encumbrara; mientras la relación crítica entre izquierdas y derechas no estuvo muy clara, él no tuvo más remedio que dejar a la revolución seguir por este derrotero. En la biografía aprobada por el propio Mussolini pinta su amiga Sarfatti la situación del modo siguiente: «Nadie sintió más claramente que Mussolini que en esta atmósfera hermética y viciada no se podía respirar mucho tiempo, y que ahora era necesaria una revolución en Italia. La médula del problema era: ¿En qué sentido debe hacerse esta revolución? ¿Respondiendo al espíritu del pasado, o mejor del futuro? Muy difícil resultaba contestar a esto, pero se hacía ineludible la respuesta.» Sarfatti no da una respuesta; se contenta con decir que Mussolini era el «único temperamento verdaderamente revolucionario» que había a mano (Sarfatti, *Mussolini).* Precisamente gracias a esta férrea voluntad de dominio, que quería abiertamente la fuerza por la fuerza, fascinaba Mussolini a la juventud, ahita de fundamentos racionales y de *ismos* políticos.

La situación no varió tampoco esencialmente cuando el fascismo se transformó en partido a raíz del Congreso de Roma, en noviembre de 1921. En el actual estatuto del partido consta, como antes, el principio siempre repetido por Mussolini: *l'Atto precedette sempre la norma* (el acto precede siempre a la norma). El fascismo es todavía hoy, según la interpretación del definidor oficial del partido, Rocco, que cuenta con la aprobación especial de Mussolini, en primer lugar *(anzitutto)* acción y sentimiento y deberá seguir siendo lo mismo. (Rocco, *La doctrina política del fascismo.*) En su famoso discurso de Udine, en 20 de septiembre de 1922, ha esclarecido abiertamente Mussolini el objetivo de todas las derivaciones y disfraces ulteriores del fascismo. Habiéndole preguntado, «con arteros propósitos», según dijo él, acerca de su programa, repuso: «Nuestro programa es muy sencillo: queremos gobernar a Italia.»

No podemos ocuparnos aquí de exponer cómo, con su programa sin programa, subió Mussolini al poder en 1922, punto con frecuencia tratado. Pero no deberá olvidarse nunca que el fascismo, lo mismo que las concepciones políticas del filósofo de la decadencia Spengler, es el resultado de una desesperación ideal y política y no el desagüe de una fe sólida y militante. No es una casualidad que Mussolini se entretenga ahora en traducir a Spengler. El fascismo nació y se nutrió, como certeramente observa uno de

sus apologistas, de una «situación desesperada del espíritu» (Codignola, *Mussolini y su fascismo*). «Como no podemos ser santos, seremos al menos héroes», decía gráficamente un joven fascista. Es un hecho histórico, hace mucho tiempo consumado en Italia y que no interesa lo más mínimo al círculo de nuestros problemas, que el país del culto a los héroes compensó sobradamente la equivocación de haber tenido un programa político sin vida creando un culto irracional y sin rumbo a la personalidad; que el grito *Italia a noi*, de los que combatían en el frente, sin acogerse a bandera alguna, significaba para ellos algo real; que en su desamparo anárquico el país vitoreaba al hombre fuerte, sin cuidarse al principio de la dirección en que los arrastraba, y que, en las ansias de la guerra civil, muchos jóvenes fascistas del momento, independientemente de toda idea y de cualquier programa, pusieron toda la energía de sus vidas, prestas al sacrificio, a disposición de este caudillo. Bastará citar, en confirmación de lo dicho, la serena confesión de una digna socialista que considera el racionalismo exaltado del movimiento socialista como una de las causas que durante la guerra y después alejaron del socialismo a los elementos que «han constituido la *élite* del fascismo primitivo» (Olberg, obra citada).

Aunque el fascismo pretenda ser, todavía hoy, exclusivamente acción y sentimiento, porque sólo así se puede «conmover el alma del pueblo y hacer que fluya una corriente irresistible de la voluntad nacional» (Rocco, obra citada), sin embargo no podía ocultársele ningún momento a Mussolini que tan difícil es mantener una política con un culto irracional a la personalidad como con el programa despersonalizado del racionalismo. Durante más de dos años el fascismo había afirmado ser un partido de oposición (*antipartito*). Pero en el quinto aniversario de la fundación del fascio, Mussolini declaró que, al transformar las guerrillas sueltas de combate en un partido, tendría que tratar de despersonalizar, de desmusolinizar el fascismo. Tampoco el relativismo intuitivo podía hacer un programa de este «programa sin programa». Se necesitaban, por consiguiente, una idea y un programa, y lo que afirmó Mussolini en aquel discurso lo repite desde entonces convulsivamente todo el fascismo: «que no hubo movimiento alguno espiritual o político que tuviera una doctrina más sólida y precisa que el fascismo». Hoy no se contenta el fascismo con ser la doctrina redentora de Italia; como el bolchevismo, aspira a ser el programa de una especie de revolución mundial. Se ha llegado a afirmar que en la existencia de esa «doctrina orgánica y coherente estriba precisamente el valor universal del fascismo» (Rocco, obra citada).

Este programa, a cuya novedad concede el fascismo la mayor importancia, que cuenta con una nueva teoría del Estado y encierra un nuevo «ideal», bastante a «llenar e imprimir carácter y nombre al siglo corriente»; este programa no tiene la menor relación con las catorce pretensiones, más o menos sindicalistas, democráticas y pacifistas, evidentemente inspiradas en los catorce puntos de Wilson, que presentó Mussolini a la Asamblea de Milán, la fundadora de los *fasci di combattimento*. Pretendía aquel programa que se convocase una Asamblea nacional constituyente, elegida por sufragio universal, como parte integrante de otra Internacional constituyente análoga; quería además la soberanía del pueblo, la paz internacional y que se aboliesen la diplomacia secreta, la monarquía, el Senado, la nobleza, el servicio militar obligatorio, la burocracia, la policía política, los Bancos, Bolsas y Sociedades por acciones; pedía la autonomía de las provincias y municipios descentralizados, el reparto de las tierras entre los obreros, la confiscación de los ingresos que no fueran producto del trabajo, la garantía de las libertades de opinión, de Prensa y de reunión. (Véase Avarna di Gualteri, *Il Fascismo*.) El mejor modo de caracterizar el programa fascista, en la medida en que hoy puede hablarse de tal programa, es considerarle como el polo opuesto al programa de 1919, es decir, como un programa nacionalista adaptado al capitalismo, ni nuevo, ni específicamente fascista, que ya fue desarrollado por la contrarrevolución francesa y por los románticos alemanes, y que contiene tanta dosis de sorelismo como es compatible con el estatismo más radical. (Véase Avarna di Gualteri, obra citada.)

Esta ideología nacionalista fue apoderándose progresivamente de Mussolini desde el invierno de 1920, en que, todavía indeciso, íbase acercando a las fuerzas burguesas agrarias. El programa del Congreso de noviembre de 1921 no ofrece aún, fuera de la lucha contra todos los partidos «antinacionales», más que una serie de nebulosas vulgaridades. Hasta principios de 1923, al encargarse del Gobierno, no se realizó la fusión del partido fascista con el nacionalista en un partido nacional fascista, que destierra los últimos vestigios de las pretensiones democrático-sindicalistas.

Además de conseguir con esto una organización sólida del partido, fue Mussolini conquistando la *élite* intelectual que faltaba al fascismo, representada por nombres como Federzoni, Rocco, Forges-Davanzati, Sighele y otros. Desde este momento, en la denominación del partido, se antepuso el término de nacionalismo, porque esta *élite* dio ante el mundo al partido un programa presentable que podía invocar nombres como Maquiavelo, de Maistre, Hegel, Maurras, y que fijaba la actitud del partido.

Pero que no se había conseguido mucho con este programa literario-estético de los nacionalistas y que el fascismo continuó siendo una organización sin base espiritual profunda, lo confesó el mismo Mussolini el 8 de agosto de 1924 en su alocución al Gran Consejo fascista, en los siguientes términos: «Como hemos tenido que emplear cinco años en desplegar una actividad militante o en organizar luchas, si se exceptúan los intentos que han circulado estas últimas semanas por los periódicos, no hemos podido dedicarnos seriamente a tratar a fondo determinados problemas. Por esto nos miden ahora con desprecio nuestros enemigos.» El nacionalismo, que, según un fascista eminente, ha sido un «sistema doctrinario de cuño académico y que, sin poseer ninguna doctrina filosófica, tenía todos sus defectos», este nacionalismo ha llenado a duras penas la misión de fundamentar idealmente el dinamismo desorientado del movimiento fascista. Pero como luego se verá, no ha bastado para dar legitimidad real a la forma de dominación fascista.

El eje del sistema de todo programa nacionalista es el endiosamiento del Estado, en el cual por lo regular se identifica el Estado con la Nación. El fascismo, fiel en un principio a las tradiciones anarcosindicalistas, había contrapuesto la Nación al Estado y, confundiendo Gobierno y Estado, había utilizado tácticamente esta oposición para combatir al Gobierno. Pero desde la marcha sobre Roma no sólo son idénticos Estado y Nación, sino que se endiosan hasta lo absoluto, equiparándose con Gobierno y Partido. Las ideas individualistas de 1789 representaban el diablo en esta religión de Estado. Para Italia este diablo era naturalmente de origen alemán, y tanto la gran disgregación de la Edad Media como el predominio del espíritu individualista germánico sobre el espíritu político de Roma, lo mismo que la disolución provocada por la Reforma y el movimiento individualista de los siglos XVII y XVIII, se atribuían únicamente a este espíritu germánico, con lo cual se evidenciaba el carácter pecaminoso de las ideas liberales, democráticas y socialistas. (Rocco, obra citada.) Por lo demás, este cuadro histórico procedía de los románticos alemanes, lo mismo que la teoría fascista del Estado como un organismo en contraposición al Estado atomista y mecánico. Es indudable que *intra muros* se han dado cuenta de que procedían, entre otros, de este diablo, a saber, de la escuela histórica del Derecho alemana, Laband, Jellinek y... el general Bernhardi, a juzgar por una declaración verbal de gran autoridad.

¿Qué importa esto? Se recordará que en el decisivo Congreso de Nápoles, algunos días antes de la marcha sobre Roma, el joven

Pareto proclamó ya a Mussolini como el «mito» de la nación. Mas para el desilusionado creador de la ilusión, la realidad no debe corresponder necesariamente a la fe. Sólo así pueden comprenderse las tantas veces citadas, y siempre imperfectamente, palabras de Mussolini, dirigiéndose especialmente a los italianos, palabras que encierran una mezcla singular de escepticismo y de entusiasmo: «Hemos creado nuestro mito. El mito es una creencia, una pasión. No es preciso que sea una realidad (*non è necessario che sia una realtà*). Es realidad efectiva porque es acicate, esperanza, fe y ánimo. Nuestro mito es la Nación, nuestra fe la grandeza de la Nación.» Es cierto indudablemente que el mito de la nación como «núcleo de valores políticos, simbólicamente formulados, y por consiguiente adecuado para ser sentido como intensiva totalidad», puede ejercer una fuerza de integración política más poderosa que la formulación racional y extensiva del mismo contenido. (Smend, obra citada.) El juicio sobre la capacidad de integración del fascismo, en este como en otros casos, no dependerá únicamente de su capacidad de formulación, sino también del crédito que él mismo conceda a los contenidos por él formulados. El mito auténtico es el símbolo de una realidad absoluta. Pero el mito de un Sorel, de un Pareto o de un Mussolini sólo tiene un carácter hipotético. De otro modo no se comprendería no ya la declaración precitada, sino tampoco la declaración hecha ante la Cámara por el Presidente del Consejo nacional fascista en 15 de mayo de 1925: Es preciso compenetrarse de que las diferencias entre los pueblos y naciones se hallan en decadencia «porque el capitalismo se empeñó en uniformar la vida social de todos los pueblos. Nivélanse las diferencias. La vida toma para todos el mismo ritmo».

La perfecta unidad y recíproca dependencia de todos los grupos e individuos en el seno del Estado nacional aparece expresada en la teoría del Estado como organismo, oficialmente promulgada. La Carta del Lavoro codifica esta teoría del siguiente modo: «La nación italiana es un organismo con fines propios y con medios de vida y de acción más poderosos y duraderos que los individuos aislados o disgregados en los grupos de que se compone la nación. Es una unidad moral, política y económica, que se encuentra perfectamente realizada en el Estado fascista.» Según la doctrina nacional fascista, tanto en el liberalismo como en el democratismo y el socialismo, el individuo era el fin y la comunidad el medio. El fascismo invierte esta relación y reduce el individuo al papel de instrumento (*strumento*) de los fines sociales. (Rocco, obra citada). Sólo quedarían por enumerar todas aquellas tesis de la organología, expuestas hace ya ciento treinta años por los románticos

alemanes, y que en Alemania se consideran actualmente superadas en su mayor parte. Bastará señalar la función que desempeña la teoría del organismo en la dictadura fascista. Mientras la escuela romántica y la histórica del Derecho, frente al racionalismo, se limitaron a expresar, con la imagen del organismo, la condicionalidad social e histórica del Estado, nada había que objetar a esta doctrina. Pero en la historia total del concepto de organismo se puede apreciar la tendencia a considerar al Estado como algo autónomo que existe sobre e independientemente de los individuos. Y esta representación invertida sirve a la dictadura para encubrir el hecho de que, si no fuera por ella, tendría el dictador que expresarse así: El Estado soy yo. Muy claro revela cuán superficial es la incorporación de la doctrina del organismo en el fascismo y hasta qué punto el mismo definidor nacionalista del Estado, Rocco, permanece aferrado al positivismo logicista, es decir, al polo opuesto de la teoría del organismo, la declaración que hizo ante la Cámara en su discurso de 19 de junio de 1925, casi sincrónico con su discurso sobre el organismo, pronunciado en Perusa el 30 de septiembre de 1925. Como los teóricos alemanes liberales del Derecho público, proclamó al Estado como una abstracción (*entità astratta*), que sólo se realiza por medio de personas físicas, por medio de sus órganos. Nada sabría hacer Mussolini con esta teoría del organismo. Su afirmación, tan repetida: «el Estado fascista es el Gobierno fascista», contradice ya bastante esta doctrina. Ahora, como antes, Mussolini sigue concibiendo el Estado como el sindicalista individualista, que él mismo es, con la sola diferencia de que ya no está abajo, sino arriba. A su pregunta retórica: «*Lo stato che cosa è?*» —¿Qué es, pues, el Estado?— dio en su discurso ante la Cámara, pronunciado el 15 de julio de 1923, la siguiente respuesta: *E il carabiniere* —es el policía—; esta es la clásica «idea gendarme» del Estado. En otra ocasión (24 de marzo de 1924), definió la Constitución como un «pacto entre el soberano y el pueblo», apropiándose de aquella teoría del contrato del derecho natural, contra la cual inventaron precisamente los románticos alemanes la idea del organismo.

La concepción fascista tiene que rechazar con especial interés la teoría de la soberanía del pueblo. Trata de sustituirla por la teoría de la soberanía del Estado (véanse las citas en Leibholz, *Problemas del Derecho constitucional fascista,* 1928). También esta doctrina dimana de la teoría positivista alemana del Derecho público. Lo mismo que aquella trataba de ocultar la contradicción entre la forma democratizada de su pensamiento y el absolutismo de la monarquía pruso-alemana, así también esta doctrina sirve ahora a los italianos para velar su dictadura. (Véase Heller, *La Soberanía*, 1927.) El *quaternio terminorum* que aquí existe pasa más fácilmente inadvertido en Italia, donde ni la teoría ni la práctica política suelen deslindar perfectamente los conceptos de Estado y gobierno. (Véase, por ejemplo, Croce, *Fundamentos de la Política,* 1924, y Sturzo *El fascismo en Italia,* 1927). En realidad no es soberano en la Italia actual el Estado, o sea el pueblo como unidad política. Soberano lo sería el dictador si se pudiera por un momento olvidar que Italia sigue siendo una monarquía. Cierto que el poder de decisión sobre todo el territorio reside hoy de hecho en manos del dictador. Pero es preciso considerar la dictadura como un fenómeno puramente transitorio y la vuelta a la normalidad conducirá necesariamente a la autocracia o a la democracia.

Es también cierto, aunque no hasta el extremo que se cree en el extranjero, que para muchos italianos la dictadura fascista se legitima como un don divino, gracias a los atributos que adornan al dictador. Por otra parte, este problema, genuinamente nacional italiano, cae más allá de la estructura de nuestra órbita teórica. Ahora bien; ¿en qué consiste entonces lo que pudiera llamarse la renovación de los contenidos de integración política por el fascismo? ¿Qué órdenes o valores, racional o simbólicamente formulados, legitiman la dominación fascista? Como todo problema normativo, el problema de la legitimación plantea consigo el problema de un *deber ser* y de un *ser,* de una norma y de una voluntad. O sea, de una parte, el derecho que justifica la dominación, y de otra, el sujeto volente, fuente única de la realización del derecho y de todo poder jurídico. Mientras se creyó que no había poder que no viniera de Dios, esas normas legitimadoras se hallaron en el Derecho natural, primero cristiano y luego secularizado. Con las ideas de inmanencia, con Hobbes, Arumaeus y Althusius, se exalta el pueblo a la categoría de sujeto de todo poder jurídico. Culmina este proceso en la teoría del pueblo como sujeto del *pouvoir constituant,* de Sieyès, en la que sólo se reconoce a la voluntad popular esta autoridad en tanto que realiza la libertad y la igualdad.

El fascismo, que se califica a veces de Contrarreforma, trata de oponerse a todo este proceso del Derecho natural iniciado en la Reforma. Declara la guerra a todas esas doctrinas que «comienzan con Languet, Buchanan, Althusius y terminan con Marx, Wilson y Lenin». (Rocco, obra citada.) Se considera vencedor del liberalismo, el socialismo y la democracia. Pero ¿en nombre de qué orden de valores pretende ese triunfo y legitima la dominación fascista? Ante esta pregunta enmudece la boca, siempre tan locuaz; y ya hemos visto que, aunque hija de la democracia, la idea nacionalista

no significa, sin embargo, su superación. Y habrá que considerar como frase huera y sin sentido la tan manida afirmación fascista de que el trío libertad, igualdad y fraternidad ha sido superado por el trío autoridad (o bien orden), disciplina y jerarquía. (Véase Bodrero, *Triunfo doctrinal del fascismo,* 1927), mientras no se aclare cuáles son las normas y la voluntad que fundamentan y ejercitan este trío. Pero si, como afirma Mussolini, el fascismo es «relativismo intuitivo», no podrá llenar esas abstracciones, que lo mismo se adaptan al fascismo que a la democracia o al bolchevismo, con un contenido de integración política. «Hablar de jerarquía —observaba en una ocasión Mussolini— es hablar de una escala de valores humanos» (*Gerarchia,* 1922). Pero precisamente por razón de sus supuestos filosóficos y por el pasado de sus creadores no debe ni puede el fascismo apoyarse sobre esos valores.

De todas las manifestaciones del fascismo se desprende el caos que reina en punto a estos valores y la oscuridad que rodea al sujeto que en última instancia detenta la autoridad en esta nueva teoría del Estado. Se habla de la «superación definitiva» de la ideología democrática, y un par de páginas antes se afirma que no cabe dudar de que, según la concepción fascista, el gobierno tiene necesariamente que ser «el exponente de la voluntad popular», y su única misión es la de interpretar sus contenidos y necesidades; el fascismo no solamente admite, sino que pretende crear una nueva agrupación de partidos (*Mussolini y su fascismo*). Proclama Mussolini (en 7 de abril de 1926) que el «fascismo es la antítesis rotunda, categórica y definitiva» de los principios de 1789, y el filósofo oficioso del fascismo, Giovanni Gentile, ex ministro fascista, miembro de la comisión legislativa de los Dieciocho y del Gran Consejo, y a la vez director del Instituto de Cultura fascista, sostiene que el fascismo está muy lejos de negar el liberalismo y la democracia; pues, por el contrario, representa el fascismo «la forma más perfecta del liberalismo y de la democracia» (*Civiltà fascista,* 1928). La asombrosa afirmación de Gentile es posible lógicamente, aunque bien sabe Dios que no prácticamente, gracias a un artificio ya famoso desde Rousseau. Es muy curioso observar cómo el irracionalismo sin contenido, que «se abandona al fluir de su pensamiento en el devenir», llega por las mismas abstracciones a idénticos resultados abstractos y desprovistos de realidad que el racionalismo ilustrado.

Según Gentile, sólo es libre aquel que «sienta el interés general como el suyo propio y marche de acuerdo con la *volonté générale*» (Gentile, *Qué es el fascismo*). Libre será, por tanto, el italiano

que sienta, quiera y obre como Mussolini; porque Mussolini no tendrá ya que coaccionarle. Por idéntico procedimiento escamotea el neokantiano-marxista Adler la antinomia entre autoridad y libertad, al admitir que al acabarse el antagonismo económico de clases desaparecerá también el Estado, ya que entonces el «orden coactivo» se parecerá a la «libertad» (*La teoría del Estado del marxismo,* 1922). Es de decisiva importancia el compenetrarse de la necesidad histórico-espiritual que fuerza al fascismo a ese juego de prestidigitación lógica. Ya no puede echar mano de la forma de legitimación trascendente de las monarquías legítimas medievales o modernas. Sus propias ideas de inmanencia le obligan a buscar una justificación democrática y liberal de su dominación absolutista. Ya tendremos ocasión frecuente de comprobar y examinar la insinceridad íntima que resulta de ello.

Con el concepto de democracia pretende ante todo el fascismo superar la democracia de sus masas. Toma de Sorel y de Pareto la idea de *élite* que, sin embargo, en el sistema de aquéllos, adolece de la misma falta de precisión que los principios anteriormente examinados. Como una protesta que se justifica en sí misma contra la idea de una masa autónoma e igual, la idea de *élite,* con su «democracia sin jefes», es un puro principio formal de estética, pero que se trueca en una trivialidad sin contenido político, en la bagatela del gobierno de los mejores, tan pronto como prescinde de su función concreta, de su referencia al principio concreto de selección. La lucha de clases soreliana exige un principio de selección de su *élite,* distinto del de la Iglesia católica; el Estado de los Soviets exige otro diferente del Estado capitalista, aunque ambos persigan una política nacional. Ahora bien; si se considera, como Pareto en su imagen mecánica del mundo, que toda referencia a valores es sólo una máscara para encubrir un residuo irracional y que la idea de *élite* es, por tanto, el residuo de un *sentiment de hierarchie,* entonces ya no se precisará ningún principio normativo de selección ni habrá tampoco que justificar la *élite;* en ese caso, quien sea «naturalmente» superior, más audaz y menos escrupuloso conseguirá imponerse por sí mismo en la lucha ciega y sin valores por conquistar la fuerza.

A raíz de la guerra mundial, bastaba con el resentimiento puramente emocional para suplir la idea de la masa, desprovista de cualidades, y eso permitió a Mussolini acallar la cuestión de quiénes habían de construir la *élite,* invocando la aristocracia de las trincheras (*aristocrazia trinceresca*). En momentos tan revueltos era fácil entusiasmar a la juventud diciendo que aquella *élite* —¡en época del servicio militar obligatorio para todos!— «representaba

la casta dotada de la más sublime virtud sacerdotal y guerrera que anhelara Nietzsche» (Sarfatti, obra citada). ¿Pero cómo se hará en el futuro la selección de la *élite* fascista? ¿Pretende quizás Mussolini organizar con este fin guerras periódicas? Y aun admitiendo que la desilusionada *élite* no tenga que creer en esas máscaras políticamente legitimadoras, siempre será indispensable una regla objetiva de selección que por lo menos, decida, en última instancia, a qué aristocracia se refiere, si a la aristocracia de la guerra nacionalista burguesa o a la aristocracia de la lucha de clases proletaria. Pues el fascista Mussolini de 1914 se refería a la primera, mientras el fascista Mussolini de 1922 se refería a la segunda. Así vemos que la idea fascista de *élite* se acredita como válida en tanto que es negación; pero pierde su valor y lleva a la confusión como criterio político. (Para la solución práctica del problema véase página 72 y siguientes.)

Pone el fascismo el mayor empeño en aparecer como una revolución «moral» que realiza el *stato ético*. Pero ¿qué es lo que aquí se entiende por moral y por ética? Con el fin de que lleguemos a entenderlo, podemos clasificar los modos humanos de valoración dados hasta ahora en la ética cristiana del amor, en la ética socrático-kantiana del Derecho y en la ética sofístico-nietzscheana de la violencia. Aunque, naturalmente, la vida real ofrece tipos intermedios entre estos tipos ideales, también es cierto que estos tres modos de valoración representan, según predomine uno u otro, tres formas distintas de la vida. Un subjetivismo irracional, para el que todas las ideas son simples engaños ilusorios, que, brotando del oscuro torrente de la vida, juegan con los hombres, no tiene nada que ver con una ética basada en el derecho o en el amor. A nadie se le ocurrirá dudar de que el fascismo, que históricamente quiere ser una superación de esa ética del derecho y del amor, sólo es compatible con una ética de la violencia. No hacía falta para demostrarlo que Mussolini invocara constantemente a Nietzsche. En su *Filosofía de la violencia,* que publicó en la juventud, mostraba ya cómo Nietzsche se había sentido inspirado en su campaña anticristiana porque el cristianismo había dado el triunfo a la moral del renunciamiento y de la abnegación. «Al derecho de los fuertes —base granítica de la civilización romana— sucedió el amor del prójimo y la misericordia... La moral de esclavos terminó por envenenar a las castas con la alegría de la decadencia. Triunfaron los débiles sobre los fuertes y los pálidos judíos disolvieron Roma» (Citado por Salvatti, obra citada). De Nietzsche, primero, y de Stirner, después, aprendió también Mussolini que el Estado burgués actual es la opresión organizada de los grandes hombres. La supremacía del señor sobre los esclavos,

que debe ser así porque es natural; la imposición de los fuertes, prescindiendo de la moral al uso, es la única moral posible para un voluntarismo y actualismo irracionales.

Razones de política eclesiástica han obligado a los fascistas a ser más cautos en sus manifestaciones públicas. Pero el contenido de la ética fascista sigue siendo el mismo que antes, como lo prueba el discurso pronunciado por Mussolini en la asamblea del partido el 21 de junio de 1925. El fascismo, exigía Mussolini, tiene que crear una nueva forma de vida. «¿Cuál es esta forma? Sobre todo, el valor, la intrepidez, la afición al riesgo, el odio a la holgazanería y a la glorificación de la paz; estar siempre presto al peligro, en la vida individual, como en la colectiva. Aborrecer lo pacífico; sinceridad en las relaciones sociales; investigación franca; nada de anónimos ni de informes secretos; tener a gala siempre el ser italiano; disciplina en el trabajo, respecto a la autoridad» «El italiano nuevo —parece que le estoy viendo— el italiano nuevo es De Pinedo.» Y todavía con más bellos términos que en esta semblanza del inteligente oficial de aviación, caracteriza las virtudes de un italiano fascista con estas palabras: «La daga entre los dientes, bombas en las manos y un soberano desprecio del peligro en el corazón» (6 de febrero de 1928). La filosofía inmanente de Gentile, que se presenta como un «idealismo del acto» monista, el cual niega toda trascendencia y dualismo y trata de explicar el mundo como un sistema concreto de nuestra personalidad (puede consultarse Scanzini, *Logos,* 1925), suministra el cimiento filosófico a estas teorías éticas. Las consecuencias éticas que el fascista puede sacar de esta filosofía están expuestas en un artículo del influyente periódico de Rossoni, *Il Lavoro d'Italia,* de 3 de noviembre de 1927 titulado «Il mistico dell'azione». Dice el artículo, aludiendo al conocido tipo de asesino de la novela de Balzac: «Si Vautrin hubiera estado al corriente de la filosofía del siglo XX, durante la maravillosa plática que tuvo en el punto más elevado de París con su nuevo discípulo, Eugène de Rastignac, hubiese acatado, sin duda, la teoría del 'acto'.» (Citado por Croce, obra citada.) Claro que no vamos a afirmar aquí con este periódico fascista de vanguardia que la ética irracionalista de la actividad sirva solamente a los grandes asesinos y a los periodistas sin carácter —Rastignac es el nombre genérico italiano para estos últimos—; pero sí afirmaremos que esa ética estetizante de la violencia no es capaz de fundamentar un Estado europeo contemporáneo.

El tránsito de Mussolini al nacionalismo significó, a la vez, la integración de esta ética de la violencia, sin rumbo, por la estática relativa de la razón de Estado nacionalista. La escuela romántica

alemana y la historia reciente del nacionalismo francés nos han acostumbrado a ver cómo un subjetivismo irracionalista tiene que arrojarse en brazos del primer dogma con que tropieza, para liberarse del tormento de su vacua rotación sobre sí mismo por medio de alguna «atadura». Del mismo modo, también el anarco-sindicalismo sin disciplina se busca una ética en el Estado despótico «totalitario» y en la dogmática de la Iglesia católica. El mismo Hegel, que durante su juventud combatió la moral de esclavos del cristianismo, catolizado después con un tinte romántico, endiosa luego relativamente el Estado y dice en alguna parte de su *Filosofía del Derecho* que de la subjetividad del espíritu «puede brotar alguna vez un anhelo de objetividad que mueva al hombre a preferir la servidumbre y a sumirse en la mayor esclavitud, con tal de sustraerse al tormento del vacío y de la negación».

La conversión, muy frecuente en nuestros días, de muchos protestantes al seno de la Iglesia católica obedece a que se sienten vacíos por dentro y necesitan aferrarse a algo sólido, a un puntal, a una autoridad. (Véase Heller, *Hegel y la idea del Estado fuerte nacional,* 1921.) Ya veremos al fascismo siguiendo este mismo camino. Por su esencia, el nacionalismo italiano no estaba en condiciones de infundir en la ideología de la violencia, abstracta e individualista, del fascismo, el *ethos* político que necesitaba. Pero su patrimonio amoral estaba muy cerca del fascismo. Su jefe espiritual, Corradini, declaraba como «opuestos» patriotismo y nacionalismo; aquél es «altruista», éste «egoísta»; quiere aquél «servir a la patria hasta la muerte»; éste considera a la nación como «una fuerza en beneficio de los ciudadanos». (Citado por Croce, obra citada.) La ética nacionalista era la moral de la violencia en la época del gran capitalismo, la ética brutal y rapaz de una política que se llamaba realista. Mezclada al *ethos* de Sorel, originó cierto titubeo inestable entre un romanticismo aventurero, antiburgués y despreciador de la masa y una razón de Estado que endiosaba a la nación. Las contradicciones se resolvieron al reservar, para el dictador superhombre y para una pequeña *élite,* de su elección, el monopolio de la razón de Estado, dejando que el pueblo se limitase a rezar a un dios santificador del Estado. Indudablemente, la energía apasionada que puso el fascismo para despertar en el temperamento fácilmente inflamable de la juventud italiana las virtudes militares, la obediencia y el sentimiento del deber y del valor, pudo durante algún tiempo entusiasmarla con esfuerzos heroicos. Hegel dice en alguna parte que por patriotismo «se entiende a menudo el estar presto al sacrificio y a las acciones extraordinarias. Pero lo esencial del patriotismo es la convicción de que en las condiciones de la vida normal

la colectividad es la base y el fin de todo. Sobre esta convicción, que perdura en todos los momentos y en todas las relaciones de la vida corriente, se asienta esa disposición a las acciones extraordinarias». *(Filosofía del Derecho.)* Pero la ética nacional fascista no puede conseguir esa convicción que persiste en el curso de la vida normal. Para concebirla tendría que someter su voluntad sin normas a preceptos muy distintos de los de una ética de la violencia que va desde Nietzsche a Maurras. Jamás un nacionalismo antiburgués sabrá educar para el Estado a la burguesía, y menos aún al proletariado.

La relación entre el fascismo y el catolicismo muestra de modo patente cuán frágiles y equívocos son todos los contenidos políticos del primero. Según la teoría nacional fascista, el Estado nacional debe ser el Estado totalitario, el que abarque todas las manifestaciones de la vida: nada fuera del Estado, nada contra el Estado, todo por el Estado. «El fascismo es la religión de la patria»; así rezaba un cartel fascista. En la comunión fascista, Italia avanza hacia el tipo del «nuevo creyente, como sublime visión espiritual que, elevándose sobre la realidad, tomará poco a poco la figura y el rango de una diosa». (Giuliano, *Mussolini y su fascismo.)* Este paganismo politeísta es la conclusión fatal del nacionalismo fascista y de todo nacionalismo consecuente. Para que el Estado sea totalitario tienen que volver a reunirse el Estado y la Iglesia; pero este retorno a lo antiguo sólo es posible renunciando radicalmente al cristianismo. Sólo entonces podrá el individuo sumirse por completo en el Estado y prescindir de las libertades que no en vano surgieron de las luchas religiosas.

El fascismo parte de la siguiente opinión: que el Estado actual sería tanto más fuerte cuanto más reducida fuera la esfera de libertad del individuo frente al propio Estado. La fe en la necesidad y en la conveniencia de una «integración total» constituye, al menos en la forma que adopta en la teoría y en la práctica fascista, uno de los puntos flacos del fascismo (Smend sostiene lo contrario, obra citada). Aun prescindiendo de que esta integración total no fortalece el amor al Estado, sino los instintos anárquicos del hombre contemporáneo y especialmente del italiano, el endiosamiento nacionalista del Estado no basta en modo alguno para dar al fascismo un fundamento ideal. Por eso tiene que acudir al catolicismo, incurriendo en un agudo conflicto ideal y político. Es algo muy retórico y de mucho efecto afirmar que el pueblo italiano «ha doblegado su rebelde cabeza ante la autoridad del Estado, y ha obedecido y sufrido porque en su camino ha encontrado una nueva dignidad: la diosa Italia, apareciéndosele» (Giuliano, obra citada)

Pero que este fascismo a imagen de Dios, pese a sus fanfarronadas ingenuamente cínicas, siente algo de terror, bien claro lo dejan traslucir las palabras de un conocido literato fascista, Bontempelli, que cada vez se siente más inclinado a dejar sitio para un Dios trascendente; primeramente declara que «el hombre debe estar seguro de sí mismo, convencido de que nadie tiene que ver con nadie sino consigo mismo, saturado de certezas y de responsabilidades, de sus propias pasiones y de una moral plenamente válida; pero quizá habrá que volver a colocar en la cumbre a un Dios que nos sirva para invocarle o para combatirle».

Hegel, que tomó en serio el problema, no pudo llegar a resolver si la religión, el arte y la ciencia tienen que estar delante o detrás de la razón de Estado. Y mucho menos podrá resolverlo una metafísica del Estado irracionalista que por motivos prácticos acude al catolicismo. Es muy fácil decir que, gracias al fascismo, el pueblo italiano, en virtud del «endiosamiento de Italia, no sólo ha llegado hasta Dios mismo, sino que también ha aprendido a reconocer de nuevo el valor de su religión positiva tradicional, el catolicismo» (Giuliano, obra citada). ¿Pero es que con semejantes falsedades espirituales se pretende resolver «el problema fundamental más importante y más grande, el problema de los problemas»? (Obra citada.) Es evidente que el fascismo concibe la solución en el mismo sentido de Pareto, dando al pueblo la religión católica y reservando a la *élite* desilusionada la ciencia del gobierno. A tenor de esta máxima tenía que implantarse la reforma de la escuela pensada por Gentile, calificada por Mussolini como la reforma más genuinamente fascista. En la escuela primaria debía enseñarse la dogmática católica y en las escuelas superiores la filosofía de Gentile, por ejemplo. Era evidente que el catolicismo no podía darse por satisfecho con esta distribución. «Con toda lealtad hemos dado la mano —se lamentaba Gentile el 8 de octubre de 1927 en Bolonia— y quieren tomarnos el brazo, pretendiendo que la enseñanza dogmática de la religión se extienda también a la segunda enseñanza y a las Universidades.» El reconocimiento de la enseñanza de la religión en las escuelas superiores por el pacto de Letrán muestra ya claramente el nivel ideal del fascismo. Pero la *élite* fascista no piensa en modo alguno cambiar su relativismo escéptico por un catolicismo dogmático. «El pueblo debe vislumbrar allá, en lo más alto del cielo, ceñido del resplandor de sus verdades, a un Dios que le asegure la divinidad de su patria, santifique el poder público, fundamente su obediencia y su abnegación y sea, en fin, sereno puerto de paz» (Giuliano, obra citada). Y este idealismo *attuale* decide el problema de cuál de estos tres círculos: catolicismo, panteísmo o paganis-

mo es el verdadero, según sea Cristo, Jehová o Baal quien triunfe políticamente. El proceso de renovación católica por el fascismo será sólo verdadero cuando los hechos históricos «contribuyan a su triunfo y a su dominación». (Giuliano, obra citada.)

En la política práctica, Mussolini ha adoptado también, junto al nacionalismo, un catolicismo ficticio, imitado de la *Action française*, declarándolo criterio oficial fascista. Pero sería erróneo tratar de explicar solamente por la situación momentánea de Italia este concurso que la dictadura fascista busca en el catolicismo. En el extranjero se suele exagerar la influencia política del Vaticano sobre los pueblos de Italia y también la religiosidad de ésta. Ya había observado Maquiavelo que «los pueblos que están más próximos a la Iglesia romana, cabeza de nuestra fe, suelen ser los menos religiosos». (*Discurso* I.) Y esa falta de ideas del fascismo y las necesidades estructurales que lleva consigo la dictadura explican cómo el Estado liberal italiano fue lo bastante fuerte para imponerse, sin hacer concesiones, al Vaticano y por qué el Estado integral, totalitario de la dictadura fascista ha tenido que someterse al Pacto de Letrán de 11 de febrero de 1929.

Claro que Mussolini y sus partidarios no son mejores creyentes que los antiguos liberales. El pasado anticlerical del fascismo prueba claramente todo lo contrario. El fascismo oficial quería, naturalmente, borrar este pasado. No importa nada que el 25 de marzo de 1904 exclamara Mussolini en Lausana: «Dios no existe. Desde el punto de vista científico, la religión es un absurdo: desde el punto de vista práctico, una inmoralidad; para el individuo, una enfermedad». (Véase *L'idée libre*, París, febrero de 1929.) Nada importa que el 18 de septiembre de 1919 dijera en Milán a los garibaldinos: «Quisiera para mí un pueblo pagano que amase la lucha, la vida y el progreso sin creer ciegamente en la Verdad revelada y que despreciara también los consuelos del milagro». Nada importa que el mismo año incluyera en su programa la apropiación de todos los bienes de la Iglesia, la separación radical de la Iglesia y del Estado. Estas y otras exclamaciones de Saulo fueron olvidadas por Pablo en la marcha hacia Roma, y cuando, al día siguiente de la conquista del poder, se postró de hinojos en la Iglesia, invocó a Dios en el discurso pronunciado ante la Cámara el 16 de febrero de 1922, que dispuso que en el Capitolio, en el Coliseo y en todas las escuelas se plantara de nuevo la Cruz; introdujo la enseñanza de la religión católica; destruyó la francmasonería; restableció el clero castrense; dispensó a los clérigos del servicio militar; devolvió a la Iglesia los conventos confiscados, y llegó a firmar el Pacto de Letrán, que reconoce un Vaticano soberano dentro del Estado

totalitario que pretendía ser integral como el antiguo Estado romano y que, aparte de otras concesiones a la Iglesia, concede vigencia jurídica, dentro del Estado, al *Codex Juris Canonici,* especialmente en cuanto a la implantación del matrimonio canónico y al derecho ilimitado a proveer los cargos episcopales, y promete, en fin, no hacer nada que pueda repugnar, no sólo al Estado eclesiástico, sino al carácter sagrado de la ciudad de Roma. Hay que explicarse la historia verdaderamente maravillosa de esta conversión por el vacío interno de una dictadura que, nacida en el seno de un mundo de valores completamente aniquilados, no puede sostener su jerarquía sin apoyarse en una dogmática estática. Nada caracteriza mejor la renovación fascista de los contenidos políticos que el hecho de que ni el relativismo intuitivo ni las ideas nacionalistas, con todo su impresionante cortejo, pudieron suministrar el fundamento necesario, naciendo de ahí la necesidad de buscar apoyo en el catolicismo y nada tan característico también como la manera en que Mussolini recibió esa derivación de las doctrinas de Pareto. Pocos días antes de la marcha sobre Roma había declarado en Milán, en su discurso de 5 de octubre de 1922, después de rechazar la moral de Tolstoi como una «moral de esclavos». «Estamos pulsando todas las cuerdas de la lira, la violencia y la religión, el arte y la política».

Mussolini puede creer en primer lugar, que con este «arte industrial religioso» satisfará en cada momento, según la situación de las clases, la necesidad de mitos que siente el fascismo. En la ideología nacionalista de la burguesía fascista, el catolicismo debe ser sólo el heredero del *imperium romanum,* o sea, un residuo necesario de la tradición nacional imperialista. El cristianismo primitivo —decía despectivamente un nacionalista muy representativo— fue «cosa de judíos», un «bolchevismo místico»; pero el catolicismo es una cosa romana. Apoyándose en el hecho de que el Papa, y una mayoría aplastante de dignatarios vaticanos, nuncios, legados, etc., son italianos, se espera utilizar el catolicismo en beneficio de la política nacional fascista interior y exterior. (Véase Saitta, «Religión y fascismo», en *Civiltà fascista.)*

No hay quizá en la historia del espíritu un experimento más interesante políticamente que ese injerto inorgánico del catolicismo en el antiguo Estado pagano del fascismo. Dada la exclusividad y la catolicidad de ambos sistemas, es indudable que, en una jerarquía política fundamentada de este modo, hay una autoridad de más, y, o bien Mussolini tendrá que hacerse Papa, o bien, lo que es más probable, el Papa tendrá que hacerse Mussolini. En el seno del fascismo se han dado perfectamente cuenta de la incompatibilidad de esta oposición. Todavía en 1928 observaba Saitta en la muy oficiosa colección de monografías *Civiltà fascista,* que si la Iglesia católica «no quería morir» no debía nunca aliarse al fascismo, ni reconocer su concepto integral del Estado (obra citada). Y después de ver cómo en el mismo lugar se declara que, so pena de perder su soberanía, nunca podrá el Estado fascista admitir una solución a la cuestión romana que signifique el reconocimiento del poder temporal, siquiera sea mínimo *(anche se ridotto a proporzioni minime),* del Papa, se puede lícitamente considerar el Pacto de Letrán como la expresión de la indigencia ideal y política de Mussolini. Y viene a confirmar esta idea la propuesta de conciliación del Vaticano hecha al presidente del Consejo de ministros liberal, Nitti, en 1920, que contenía condiciones mucho más ventajosas que el Pacto de Letrán, y fue, sin embargo, rechazada por insuficiente.

Consecuente consigo mismo, el sector más intransigente del fascismo sigue condenando el catolicismo oficial y las concesiones de Mussolini al Vaticano. Su opinión se concreta, por ejemplo, en el *Imperialismo pagano,* de Evola (1928). En este libro se proclama como necesidad fascista un anticristianismo y una ética de la violencia libres de todo compromiso, que si a ellos mismos les parece terriblemente «bárbaro», a nosotros se nos antoja simplemente histérico. El autor es antieuropeo porque es anticristiano, porque la Europa cristianizada no comprende ya lo que es la sabiduría, ni el Estado, ni la guerra. Se refiere Evola a la guerra por la guerra, como valor en sí, indiferente a que se gane o se pierda. Según algunos activistas ha bastado una «guerrilla» *(guerriziola)* —se refieren a la guerra mundial— para asustar a los europeos y hacerles volver a la «retórica humanitaria» (obra citada). Se hace responsable al cristianismo de todos los males de la sociedad actual, de la decadencia que se encierra en la americanización, en el predominio de la técnica y en el humanitarismo. El fascismo no se curará hasta que adopte la tradición pagana de la antigua Roma y mire como un insigne baldón la Cruz que ondea en el Capitolio (p. 119). Ante todo, tendrá que arrojar a la Iglesia, o bien supeditarla al Estado del modo que esta asociación internacional puede esperar del Estado como una concesión suprema y nada más que con carácter transitorio (p. 22). Sólo entonces dejará el fascismo de alimentarse, como hasta aquí, de «compromisos, de retórica, de ambiciones y de hombres mezquinos» (p. 11). En la Italia sometida a una censura fascista férrea no es posible eliminar como un libelo sin importancia semejante obra. En su tendencia anticatólica pagana coincide Evola, no sólo con Marinetti y con los futuristas de antaño, sino también con el grupo nada despreciable de Farinacci y con extensos sectores de la juventud intelectual. Pueden oírse en Italia las cosas más edi-

ficantes acerca del origen de los dos atentados contra el mediador entre el Vaticano y Mussolini y contra el padre jesuita Tacchi Ventiri. Se comprende el puente tendido entre el catolicismo oficial de Mussolini y el paganismo a que lleva consecuentemente la idea fascista, recordando el siguiente principio de Evola: «Amo demasiado a Maquiavelo para no aconsejar a Mussolini que utilice la Iglesia siempre que pueda» (p. 134).

La Iglesia sabe perfectamente lo que significa para ella el abrazo mortal e impetuoso de Mussolini. Mucho mejor aún que los fascistas, sabe el Vaticano que el catolicismo y el fascismo son inconciliables. Mientras se negociaba el Pacto de Letrán no cesó ni un momento la polémica del *Osservatore Romano* contra la idea fascista del Estado. Arreció la crítica a principios de 1928, dirigiéndola nominalmente al más representativo de los políticos fascistas, Gentile, a quien precisamente en el mes de enero se le tachó de francmasón. Para comprender con exactitud esta lucha, relativamente prudente, que se desarrolló en Italia contra el catolicismo ateo, conviene no perder de vista la actitud del Vaticano frente a la *Action française,* que, por lo menos en este aspecto, representa en Francia el movimiento paralelo al fascismo. En Francia se podía condenar francamente, y en marzo de 1928 el arzobispo de París, cardenal Dubois, negó a aquellos «pecadores públicos» (los de la *Action française)* los funerales y la sepultura católica. Por eso sólo una ignorancia absoluta de la cuestión puede dar base para sostener que el Pacto de Letrán significa la reconciliación del Vaticano con la idea del antiguo Estado del fascismo. Y sólo un movimiento fascista que se despoja de lo que antes era, cometiendo un suicidio, puede contar con algo más que con un leve período de tregua por parte del Vaticano. De seguro no es una casualidad que, precisamente al mes de firmarse el Pacto de Letrán, el *Osservatore* de 11 de marzo de 1929 volviera a citar, con el significativo título «La mancata gloria de l'Action française», todos los argumentos que habían motivado la inclusión en el Indice de las concepciones de *l'Action française* sobre el Estado y la sociedad. La Iglesia toma cuanto le ofrece el fascismo; lo toma, lo ha tomado y lo tomará en el futuro. Y esperará su fin. No tiene, ciertamente, que temer el ser víctima del ingenuo y extraño maquiavelismo de los fascistas. Algunos meses antes de concluirse el Pacto de Letrán, después de dos años de negociaciones, observaba lindamente el *Osservatore:* «La actitud del mundo no permite a Su Santidad ser el capellán de Italia». Frente a todos los movimientos políticos que tiendan a resucitar la idea del Estado antiguo y que, pese a un monoteismo de dos mil años, quieran negar también la existencia de un Absoluto trascedente, la Iglesia tendrá siempre alientos para resistir.

Con esto queda también apuntada la razón última de por qué Europa no puede esperar jamás del fascismo una renovación del contenido de sus ideas políticas. Lo que ha dado al fascismo una superioridad momentánea y una relativa fuerza de atracción sobre un sector de la juventud es, aparte su gesto heroico, su negación del espíritu de mecanización de la vida política, su lucha contra la moral utilitaria del racionalismo y su punto de vista, sin duda maquiavélico, sobre el carácter absoluto de las normas políticas. Razón tenía en este punto Mussolini al decir el 24 de marzo de 1924 que sus enemigos se hallaban filosóficamente con un retraso de cincuenta años, puesto que seguían proclamando las fantasías de los positivistas. La actitud fascista tiene validez contra un concepto nomocrático que no reconoce individualidades de tiempo, de lugar ni de personas. Pero como la negación fascista no puede fundamentalmente contraponer a la norma sin contenido ni voluntad más que una voluntad sin normas, no pasa propiamente de ser una negación y jamás puede alcanzar esa afirmación normativa sin la cual parecen imposibles el Estado y el Derecho. Los mismos fascistas se percatan de que el fascismo sólo es fuerte en el resentimiento y en la polémica negativa. En la *Crítica Fascista* de 15 de mayo de 1924, dice el fascista Govi: «El fascismo es perfectamente claro en cuanto a su programa negativo... Lo que no resulta tan claro es su programa de innovaciones positivas». Por esta razón todos los conceptos normativos y todos los imperativos del fascismo, como religión, jerarquía, autoridad, disciplina, Estado, Derecho, etc., son tan vacíos de contenido, por lo menos, como los conceptos paralelos del racionalismo burgués del Estado de derecho. En realidad, en punto al contenido político, el fascismo no sólo no ha avanzado un paso más allá que el positivismo del siglo XIX, sino que queda muy por debajo de éste. Como el positivismo, el fascismo vive también de elevar a la categoría de absoluto un fenómeno histórico relativo. Pero así como el positivista del pasado siglo creía en sus supuestos y en sus normas, falta al fascismo, lo mismo que al positivismo crítico contemporáneo, la fe en una normatividad cualquiera. También para el fascismo el Derecho es una forma adaptable a cualquier contenido, que debe su vigencia a una situación de fuerza, «casual», hoy distinta que mañana. El positivismo neokantiano, al que pertenece también la filosofía del Como —Si *(Als-ob)* se diferencia del fascismo sólo en el modo de expresar la misma concepción del mundo, en cuanto aquél acentúa más la norma sin contenido y el fascismo la actividad sin normas. En realidad coinciden

los dos en reconocer la «fuerza normativa de los hechos». Fascismo es mussolinismo, y éste, a tenor de la situación del momento, ya niega el Estado, ya le endiosa, es socialismo o capitalismo, sindicalismo o centralismo, catolicismo o paganismo. Y este juego, cínicamente destructor, con todos los contenidos normativos, bien sean de naturaleza religiosa, ética o jurídica; este juego en que se entretiene la naturaleza fuerte e impresionante de Mussolini, podrá quizá atraer a muchos estetas, pero también quita al fascismo otra significación que la de representar la situación momentánea de Italia y le caracteriza como un ocaso espiritual e histórico y como una reacción política auténtica.

IV. La renovación fascista de la forma política

1. *La dictadura*

El fascismo atribuye la mayor importancia a su carácter revolucionario. Esta pretensión fascista, siempre combatida por sus enemigos, es justa. Claro es que el carácter revolucionario de la *marcha sobre Roma* se ha de entender desde un punto de vista mítico. Pero aunque este acontecimiento no fuera una revolución ni simbolizara un desquiciamiento político y social, nada importaría para que, conocido el pasado de Mussolini y en el país de Mazzini y Garibaldi, la voz de revolución fascista no fuera, en realidad, «una palabra mágica y temible». (Discurso de Mussolini de 21 de junio de 1925.) La falta de contenido simbólico de esta revolución sin rumbo convirtió muy pronto esta magia en vacua retórica, y cuando Mussolini consiguió el poder se limitó a definir la revolución como «la voluntad firme de conservar el poder». (Discurso pronunciado en la Cámara el 15 de julio de 1923.) El objetivo contra el cual se dirigía la revolución fascista, lo que esta revolución ha destruido, aparece muy claro ahora: es el Estado de derecho con su división de poderes y sus garantías fundamentales. Lo que da a este hecho importancia europea es que las causas del movimiento son, más o menos, las causas de la crisis política general porque atraviesa Europa. ¿Habrá eliminado el movimiento fascista las causas de las crisis europeas y sustituido el Estado de derecho, destruido, por una forma mejor del Estado? ¿Significará, por tanto, este movimiento, un punto final en el proceso evolutivo del Estado de derecho europeo?

Antes que podamos contestar a estas preguntas habrá que recordar cuáles son las funciones políticas del Estado de derecho y

las causas de su degeneración. El concepto del Estado de derecho está en el ideal de autonomía aplicado al campo político. Los gobernantes deben ser elegidos por los gobernados, y descartada la arbitrariedad de los primeros en virtud de leyes aprobadas por los gobernados o sus representantes. Según la ingeniosa fórmula de la Asamblea Nacional francesa, legislar debe ser querer; juzgar es pensar, y ejecutar, obrar. La preeminencia del poder legislativo sobre el ejecutivo y el judicial, la sumisión de todos los órganos del Estado a las leyes, es lo que en el sistema del Estado de derecho da a la división de poderes y a los derechos fundamentales su verdadero sentido. Los derechos o libertades fundamentales representan aquellas libertades constitucionales de los ciudadanos que se consideran más dignos de protección; significan para todos los órganos del Estado los límites fundamentales de sus actos, y son principios y preceptos jurídicos en cuyo nombre funciona la Constitución. Pero este «imperio de la ley» se destruye a sí mismo en cuanto se interpreta como una democracia despersonalizada, y no como una democracia, como un imperio de la voluntad del pueblo por medio de la ley y de los representantes legítimamente autorizados. La misma democracia sólo es posible como una jerarquía de actos soberanos de voluntad, que, motivados por principios y preceptos jurídicos, individualizan a su vez estas normas en cuanto al tiempo, al lugar y a las personas. El imperio es patrimonio exclusivo del hombre, y aun en sentido figurado sólo puede hablarse de un imperio de la ley en el sentido del Estado de derecho, cuando las leyes, particularmente las leyes constitucionales, escritas o no escritas, entran en vigor por un acto de la voluntad del pueblo y continúan vigentes en virtud de estos actos de su voluntad. El imperio político de la ley o es un señorío de la voluntad que se mueve dentro de las leyes, es fuerza normada o nada significa.

De la mayor importancia para la existencia del Estado de derecho es la conformación de la idea de que —abstrayendo todas las peculiaridades histórico-nacionales— las diversas categorías de los actos del Estado sólo admiten distintos grados de sujeción a la ley. Cuanto más individual sea la función política, incluyendo también aquí la función judicial, tanto más estrecha será la posibilidad de sujetarla a la ley, y tanto mayor, por la naturaleza de las cosas, la libertad discrecional de la voluntad individual que decide. Si, por ejemplo, se limita legislativamente más de la cuenta, a la acción del poder ejecutivo sólo quedarán dos posibilidades, que más pronto o más tarde habrán de llevar fatalmente a la decadencia del Estado de derecho: o bien el poder ejecutivo respeta las leyes y deja que el Estado se hunda, o bien respeta el Estado y viola las leyes. Un

caso que patentiza la importancia que la actividad individual tiene para que sea posible una normatividad positiva es el Estado de excepción. El imperio de las leyes del Estado de derecho puede verse amenazado en su continuidad por acontecimientos tan imprevisibles y tan eminentemente individuales, que la Constitución del Estado de derecho sólo pueda salvarse gracias a actos de voluntad eminentemente individuales, también imprevisibles y, por tanto, irregulares, de suerte que las leyes tendrán que infringir numerosas disposiciones constitucionales para asegurar la vigencia futura de la Constitución. Pero no sólo en estos momentos, sino siempre, el Estado de derecho descansa única y exclusivamente en una actuación conforme al espíritu de la voluntad de los miembros.

Por razones que en parte pertenecen a la historia y al carácter del pueblo italiano, a los acontecimientos de la guerra y de la postguerra, pero que en su mayor parte se explican por la situación general de Europa, se había paralizado en Italia esta voluntad de hacer efectivo el Estado de derecho. Faltaba la voluntad de mantener el Estado y la voluntad de mantener el Derecho que si bien no son idénticos, se condicionan en el Estado de derecho recíprocamente. En el Estado de derecho no puede existir un derecho positivo si los órganos y todos los ciudadanos del Estado no tienen voluntad de mantener la unidad del Estado, si la voluntad del pueblo que así nace no expresa el derecho. Los males que afligían al Estado de derecho italiano eran: el antagonismo de clases, no nivelado por una comunidad de valores; el criterio formalista nomocrático, de una parte; la ideología de la violencia, de otra, y el sistema de elección proporcional vigente en Italia, que obstruía al sistema orgánico de unificar las voluntades, de abajo a arriba, que llamamos democracia.

En el Estado de derecho, la voluntad de hacer efectivo el derecho significa para el Poder legislativo, primordialmente, la voluntad de fijar constitucionalmente el derecho y, por tanto, de conseguir una armonía de voluntades. No animaba tal voluntad al Parlamento italiano y, a decir verdad, antes de la marcha sobre Roma, había renunciado a la función legislativa. Baste, a modo de prueba, recordar que de 1915 a 1921 se dictaron por lo menos 2.945 decretos-leyes, es decir, disposiciones del Gobierno con fuerza de ley, que en su mayor parte estuvieron vigentes de ocho a nueve años antes de ser ratificados por el Parlamento. Las polémicas sobre la validez de estos decretos-leyes se habían convertido en problema cardinal de la teoría del Estado italiano, introduciendo en la práctica judicial una incertidumbre jurídica extraordinaria. (Véase Siotto-Pintor, *Anuario de Derecho público,* tomo XII, p. 245 y ss., y tomo XV, páginas 280 y ss.) Un pueblo y un sistema electoral que crea un Parlamento inepto elige a la vez un ejecutivo inútil. Desde el final de la guerra, ni el Gobierno ni la Administración italiana eran aptos para actuar, ni querían tampoco hacerlo, y humillados y ofendidos, unas veces por los socialistas y otras por los fascistas, contemplaban cruzados de brazos cómo se prolongaba la guerra civil. Cuando el presidente Giolitti vino a pactar con el fascismo, en el invierno de 1920, al permitir no sólo que se proveyese de armas y municiones al ejército privado de Mussolini, sino ofreciéndolas él mismo, el ejecutivo del Estado abdicó definitivamente. Entonces fue cuando el fascismo dictó al Estado sus pretensiones y ante la negativa movilizó sus tropas, ocupando, por ejemplo, Bolonia, Cremona, Novara, Bozen, Trento, hasta que capituló el Estado. Tan prolongado régimen de excepción efectivo paralizó en aquel pueblo, debilitado por un milenio de dominación extranjera, la voluntad de realizar el Estado de derecho. El pueblo tuvo al fin que pedir orden, aunque fuera al precio de la dictadura. Así sucedió que la *marcha sobre Roma,* como dice Bernard Shaw, «pasó a través de la oposición liberal exaltada como una bala que penetra por un trozo de manteca».

Nadie puede decir, después de lo ocurrido, cuándo y cómo se hubiera restablecido el orden sin la intervención de Mussolini. Pero es indudable que en Italia nadie ha contribuido más que Mussolini a instaurar el desorden, antes y después de la guerra. En el discurso que pronunció en la Cámara el 21 de junio de 1921, cuando todavía era diputado fascista, confesaba ser el padre espiritual de los comunistas italianos; él ha sido, «por cínico que pueda parecer», el primero que ha descubierto a estos hombres, al incorporar al socialismo italiano «algo de Bergson mezclado con mucho de Blanqui». No hubo después de la guerra conflicto obrero que no hallara un eco de aprobación en el *Popolo d'Italia.* El primer caso de ocupación de una fábrica fue obra del fascista Rossoni, en Dalmina. Eso de que los fascistas hayan librado las fábricas de los comunistas (así lo asegura Bernhard, obra citada) y hayan salvado el país del bolchevismo, no pasa de ser una leyenda. El fascismo no fue lo que es hasta el desastre socialista —observa un escritor fascista—, «y se lanzó el ataque tan pronto como el enemigo se aquietó por falta de medios para seguir adelante». (Curcio, *La experiencia liberal del fascismo,* 1924.) Cuando intervino Mussolini, los obreros habían abandonado las fábricas sin la menor violencia y el peligro del bolchevismo desapareció apenas iniciado.

Pero había que vengar la astuta inacción de Giolitti, a quien la ocupación de las fábricas le sirvió para triunfar sin violencias. Sucedió lo que ya Pareto había escrito con ocasión del motín pro-

vocado por Mussolini en la Romagna, en junio de 1914: «En la lucha entre el zorro y el león... puede el zorro, valiéndose de sus artes, escaparse de las garras de aquél; pero quizás llegue un día en que el león acierte a dar un diestro zarpazo y entonces la lucha habrá terminado.» (Bousquet, obra citada.)

En el Estado de derecho debe el acto seguir a la norma. Pero el fascismo, en el cual el acto precede siempre a la norma, no lo hizo en ningún sentido y pudo así desterrar al Estado de derecho. La norma sin voluntad fue sustituida por la voluntad sin norma, y el derecho sin fuerza, por la fuerza sin derecho, que es seguramente la lección más impresionante que legará el fascismo al Estado de derecho europeo.

Cuando Mussolini marchó *sobre Roma,* estaba tan relajado el Estado de derecho, que sin perder la apariencia de legalidad pudo el fascismo cómodamente alojarse en él. Valiéndose de la Constitución, hizo Mussolini su revolución contra la Constitución. El 26 de octubre de 1922 aseguró formalmente al rey que, contra lo que afirmaban sus enemigos, el fascismo no intentaba atacar la Constitución, «sino sólo purgarla de los aditamentos que oscurecen su importancia histórica y se oponen a la vez a las aspiraciones de nuestros espíritus». No se cansaba de afirmar que quería respetar el espíritu inmortal, «la esencia intangible de la Constitución» (24 de marzo de 1924); y hablaba de ella como de la «obra inmortal del *Risorgimento* italiano» (22 de noviembre de 1924). En 1928, aunque el rey estaba ausente de Roma, se festejó todavía oficialmente el aniversario de la Constitución albertina. Mussolini sabía lo que eran sus demócratas formalistas. Los tranquilizaba con esta última apariencia de legalidad, permitiendo así que Giolitti, Orlando y Salandra le sirvieran, al menos en los primeros momentos críticos, para cubrir los flancos. Por esta razón, apenas se cuidó de disimular que sus procedimientos constitucionales no pasarían más allá de su primer Gabinete. *Sin d'allora io erro nella Costituzione* (hasta este momento me he movido dentro de la Constitución), decía el 24 de marzo de 1924.

Nada queda hoy de la Constitución albertina de 14 de marzo de 1848. Ha desaparecido la soberanía del pueblo, con su división de poderes y los derechos fundamentales, y en su lugar se ha alzado un poder legislativo, ejecutivo y judicial dictatoriales. Mussolini ha confesado al fin, claramente, en el discurso que pronunció en el Senado el 12 de mayo de 1928: «La Constitución ya no existe.» Si, a pesar de esto, el ministro de Justicia, en el discurso que pronunció en la Cámara, afirmó que el Estado fascista es un Estado de derecho, sólo podría invocar en su favor el positivismo jurídico-nomocrático, según el cual «todo Estado es un Estado de derecho», porque todo Estado tiene que ser «un orden» y «todos los actos del Estado son actos jurídicos» (Kelnsen, *Allgemeine Staatslehre,* 1925). Puede que la teoría formalista nomocrática del Estado no incurra nunca en contradicciones lógicas, pero políticamente será siempre, quizás involuntariamente, el auxiliar más eficaz de la dictadura.

De los tres poderes del Estado de derecho debía ser el legislativo el poder supremo. Pero según el criterio nomocrático, toda la actividad del Estado propiamente dicha se agota simplemente al poner en vigor las leyes. Mas tampoco en Italia, antes del fascismo, se quería reconocer que la realidad del Estado consiste, a pesar de todo, en su actualidad (véase Heller, *Souveränität,* 1927), que el ejecutivo es algo más que la mera ejecución de las leyes y que, principalmente en el terreno de la política exterior, no puede estar siempre ligado a las leyes, pues un Estado sin un ejecutivo robusto es incapaz de vida política. Así el ejecutivo parlamentario, incapaz de actuar, se convirtió en el objeto más expuesto al ataque del activismo fascista. Su actitud, esencialmente contraria al Estado de derecho, se expresa claramente en su principio fundamental: «El poder ejecutivo es el poder supremo en el pueblo» (Mussolini, el 21 de junio de 1925). Pero para darle fundamentación retórica, añadía el *Duce:* «Sin embargo, la cabeza suprema es el rey.» Esta fundamentación monárquica no tiene la menor relación con el fascismo, cuyo activismo sin normas le lleva a considerar «por su esencia» como poder supremo el ejecutivo (Bottai, *Fascismo internacional).* Ciertamente que la primera ley de 24 de diciembre de 1925, que destruye la Constitución en sus fundamentos, determina acerca de las prerrogativas del jefe del Gobierno y presidente del Consejo de Ministros del Estado, que «el poder ejecutivo lo ejerce el rey por medio de su Gobierno». Pero esta disposición tiene una importancia más nominal que la disposición de la Constitución albertina, según la cual el rey nombra y depone los ministros. Quizás algunos nacionalistas han podido creer que el fascismo instituía una monarquía al estilo prusiano alemán, lo que sólo probaría su falta de criterio político. Aunque éste hubiera sido su propósito, ni el mismo Mussolini hubiera podido crear un Estado monárquico sin contar con una dinastía de rancia tradición, con una nobleza de abolengo y con el concurso de la Iglesia; en la monarquía italiana el rey era constitucional «por la gracia de Dios», pero también «por voluntad de la nación». A decir verdad, Mussolini tenía tan poco de católico como de monárquico. Huelga aquí alegar su pasado antimonárquico radical. En 20 de octubre de 1922 de-

claró todavía en Udine que no perdonaría a la monarquía mientras se opusiera a la revolución fascista. Con su renuncia al republicanismo sólo perseguía anular la resistencia del cuerpo de oficiales monárquicos a la *marcha sobre Roma*. El fascismo no niega que antes de la *marcha sobre Roma* había soñado con «poder coronar un nuevo César» (*Mussolini und sein Fascismus*, p. 20). Todavía hay dentro del partido fascista amplios sectores que no han dejado de soñar con ello. El ala intransigente del partido no comparte ni el ficticio catolicismo de Mussolini ni su problemático monarquismo. Evola, por ejemplo, no se cuida de ocultar, en 1928, su posición republicana (obra citada). ¿Y Mussolini? Cuando con ocasión de la crisis provocada por el asunto Matteotti declaró, en una hora de debilidad, que estaba dispuesto a retirarse a una orden del rey (discurso ante el Senado de 5 de diciembre de 1924) ningún italiano tomó en serio estas palabras. En Italia, como en España, la monarquía ha perdido mucho de su prestigio gracias a la dictadura. Lo que dice el inteligente Don Sturzo tiene una importancia sintomática: «El problema de la monarquía necesita revisión» (obra citada).

Pero si Mussolini quiere salvar siquiera sea la apariencia de una nueva forma del Estado, no podrá prescindir del rey. La dificultad decisiva de la dictadura fascista, como de toda dictadura, está en el problema del sucesor. En la dinámica política sólo hay esencialmente dos formas de constituir el representante supremo, según los cuales pueden distinguirse jurídicamente, como formas del Estado, la autocracia y la democracia. O bien se constituye el gobierno de abajo a arriba, en virtud de un proceso de unificación de voluntades jurídicamente ordenado, o bien nace desligado jurídicamente de la voluntad de los súbditos en virtud, por ejemplo, de una ley de sucesión a la Corona. No existe una tercera forma. La autocracia fascista se distingue de la dictadura rusa en que no es un partido sino, como se verá, un individuo, el que decide toda la política y también el problema de la sucesión.

Este hecho aparece velado por la institución del Gran Consejo Fascista, que ahora, después de la ley de «Constitucionalización del Gran Consejo» de 19 de diciembre de 1928, se ha convertido también, desde un aspecto jurídico formal, en órgano supremo del Estado. Es muy importante hacer notar que este Gran Consejo, tanto en su posición como en su constitución, depende siempre de la voluntad del dictador. Esta ley prevé todas las medidas imaginables para que el Gran Consejo no pueda resolver más que en el sentido que el dictador quiera. Entre los que, por su cargo o por

sus méritos pretéritos, ganados en la causa del fascismo, son por derecho propio miembros ordinarios del Consejo, sólo hay una minoría que no es amovible por el dictador. Pero según el artículo tercero de la ley puede Mussolini por sí mismo, sin necesidad de Real decreto, nombrar otros miembros por tiempo determinado. A principios de 1929 componíase el Gran Consejo de 52 miembros, de los cuales sólo dieciséis eran vitalicios, veintiocho estaban nombrados para todo el período que dura el cargo y ocho por tres años. Como además sólo el dictador, o su representante, convoca el Gran Consejo, él solo es quien determina el orden del día y acuerda convocar a sesión secreta del Consejo, sin tener en cuenta el número de los miembros presentes, nadie dudará de que este Consejo es una simple pantalla que encubre la voluntad absoluta del dictador. El principal objeto del Gran Consejo, prescindiendo de la división del trabajo técnicamente necesaria para el absolutismo, consiste en resolver el problema de la sucesión; para designar sucesor, en caso de vacante, tiene que ejercer un derecho de proposición al rey. Lo que desde el punto de vista histórico-jurídico constituye una novedad en este derecho de proposición consiste en que la ley no cita el número de los que han de presentarse. Por consiguiente, puede el Consejo presentar uno solo, y aunque luego se nombren varios, ya buscará el camino para imponer al rey el hombre grato al partido. Como la voluntad del Consejo es la propia voluntad del dictador, y como el Consejo tiene que resolver legislativamente el problema del sucesor antes que quede vacante, en realidad es el dictador el que nombra su propio sucesor y el rey queda reducido al ingrato papel de dar a este acto la forma monárquica. El rey es indispensable para esta función, porque sin él no habría continuidad en el régimen del Estado fascista. La Historia se encargará de demostrar si esta continuidad subsistirá con él.

El dictador asume en sus manos todo el poder ejecutivo. En Italia, ni el rey ni el Parlamento pueden separar o nombrar a un ministro o a un funcionario cualquiera contra la voluntad del dictador. La ley de 24 de diciembre de 1925, en pugna con la Constitución albertina, declara al dictador soberano absoluto del Gabinete, los ministros son responsables ante él, él mismo dirige sus trabajos y resuelve sus diferencias. El Gabinete, lo mismo que el Gran Consejo, no es más que una prolongación de la voluntad del dictador.

Lo mismo ocurre en las demás esferas de la Administración. La dictadura sólo puede servirse de órganos que sean instrumentos dispuestos a obedecer ciegamente y tiene que abolir toda autonomía garantizada jurídicamente y la emisión de opiniones entre los funcio-

narios. Para conseguir esta «unidad espiritual entre funcionarios y Gobierno», como dijo el ministro de Justicia en el discurso que pronunció en la Cámara el 19 de junio de 1925, por la ley de 24 de diciembre del mismo año se permitió destituir a los funcionarios y empleados de cualquier categoría y rango, civil o militar, aun fuera de los preceptos legales, hasta el 15 de diciembre de 1926, cuando estos funcionarios, «por sus manifestaciones, dentro o fuera del cargo, no ofrezcan absoluta garantía de cumplir fielmente su deber, o cuando se pongan en contradicción incompatible con las directivas generales de la política del Gobierno». La ley se refiere también expresamente a los oficiales superiores, a los funcionarios judiciales y a los profesores de Universidad; el párrafo tercero del artículo primero concede a estas tres categorías de funcionarios una cierta preeminencia, en cuanto dice que su destitución no podrá llevarse a cabo sino por acuerdo tomado en Consejo de Ministros, el cual, naturalmente, en nada se diferencia de un acuerdo de Mussolini.

Toda dictadura tiene que gobernar en sentido centralizador, es decir, concentrar en un cuerpo central la mayor parte posible de la actividad del Estado. No hay en la Historia un ejemplo de Estado más centralizado que el que Italia ofrece actualmente. Claro que aunque el dictador se esfuerce buenamente en concentrar en sus propias manos el mayor número posible de cargos, y aunque actualmente dirija por sí mismo, nominalmente al menos, los ministerios más importantes, como el de Gobernación, Estado, Guerra, Marina, Aviación, Colonias y Corporaciones, no toda Italia, naturalmente, se administra desde el *Palazzo Chigi,* de Roma, por Mussolini solo. Es evidente, también, que no hay absolutismo posible sin descentralización administrativa, sin la llamada desconcentración. Pero las autoridades desconcentradas, u órganos de la autocracia absolutista, se limitan a administrar bajo la estrecha y constante dependencia y con arreglo a las instrucciones del dictador. En el Estado fascista de «centralización unitaria y autoritaria» está excluida en el mayor grado imaginable toda suerte de descentralización, considerada como administración jurídica autónoma, es decir, toda descentralización por autodecisión, con autonomía jurídica relativa. Sólo así puede estar garantizado el predominio de la voluntad central del dictador. Con frecuencia se ha lamentado, entre otros por Don Sturzo, el hecho de que en Italia no se ha sabido comprender el espíritu del *selfgovernment* de los municipios y de las provincias (obra citada); pero el fascismo ha aniquilado este espíritu radicalmente.

Las provincias, cuya diferente extensión fue nivelada por la creación de diecisiete nuevas provincias (decreto-ley de 2 de enero de 1927), se administran con facultades amplísimas por los prefectos, nombrados por el órgano central. Según la ley de 3 de abril de 1926, los prefectos no sólo están encargados de velar por la unidad de la administración del Estado, siguiendo las directrices generales del Gobierno, sino que, además, asumen la responsabilidad política total de la provincia. En el artículo tercero de esta ley, y en una circular, Mussolini exige también de los prefectos el control de las demás organizaciones provinciales, especialmente el control de los partidos y de sus agrupaciones juveniles. En una palabra, el nuevo sistema administrativo y corporativo hace del prefecto «la cabeza de todas las manifestaciones de la vida provincial y de él tienen que proceder las iniciativas e instrucciones uniformes para toda la provincia» (véase la circular en *Mussolini y su Fascismo).* El prefecto es también, entre otras cosas presidente del Consejo provincial de Economía, que representa la fusión de las Cámaras de Comercio, de la Industria, de la Cámara Forestal y de la Agricultura, y debe velar por el desenvolvimiento uniforme de la economía. La ley de 27 de diciembre de 1928 suprime definitivamente todos los órganos administrativos autónomos y sustituye la Diputación provincial por un director provincial, y el Consejo provincial por un rectorado provincial. Los rectores, cuatro u ocho, según la extensión de la provincia, son nombrados por el Ministerio, por cuatro años, y pueden ser destituidos en cualquier momento, sin garantía jurídica alguna; los rectores, por ejemplo, «por motivos administrativos y de orden público» (artículo sexto).

Por último, el prefecto controla en su provincia las uniones de municipios (véase la ley citada por Leibholz, obra citada), a las que, después de la *marcha sobre Roma,* primero por la violencia y la amenaza, y jurídicamente desde 1926, les fue arrebatado, como a las provincias, todo resto de administración autónoma. Las leyes del 4 de febrero de 1926 y 3 de septiembre del mismo año suprimen para los municipios pequeños y grandes, respectivamente, las elecciones municipales, y en su virtud, la administración queda encomendada a un podestá, nombrado por el Poder central, por cinco años, y destituible en cualquier momento por el prefecto, tan dictatorialmente sujeto al Poder central y tan dictatorialmente ilimitado en su jurisdicción como el prefecto pueda serlo en la suya. Es verdad que en los municipios de más de 20.000 habitantes, como en las capitales de provincia, existe una consulta municipal, pero, ni por su posición, ni por constitución goza de la menor autonomía. Si se exceptúan las ciudades de más de 100.000 habitantes, en las

cuales el número de estos Consejos municipales está fijado por la ley, es el prefecto el llamado a determinar su número. El mismo prefecto los nombra, en parte a propuesta de los Sindicatos que él mismo designa, cada uno de los cuales puede presentar tres candidatos por cada miembro del Consejo municipal. Fuera de esto, la Consulta, constituida de este modo, llamada a dar su parecer en casos especiales, sobre todo en materias de política financiera, no goza de voto decisivo. Sus acuerdos no son, en modo alguno, obligatorios, y en caso de divergencia de opiniones la decisión corresponde de nuevo al prefecto con el podestá. A tenor de las nuevas disposiciones contenidas en la ley de 6 de diciembre de 1928, la ciudad de Roma está gobernada por un *governatore,* nombrado también como el vicegobernador y la Consulta, compuesta de doce miembros, por Real decreto y destituible en cualquier momento.

No es posible imaginar mayor mutilación de la autonomía provincial y municipal. Con razón podía decir Mussolini: «El ejecutivo soy yo.» Pero también esto muestra que el fascismo es incapaz de justificar sus propias instituciones. De suerte que, cuando después de conocer la organización que hemos descrito brevemente, vemos, por ejemplo, que un profesor fascista de Derecho público y miembro de la Comisión legislativa de los Dieciocho de Mussolini, pretende discutir el centralismo del Estado fascista (Arias, en *Mussolini y su fascismo),* o cuando en la exposición de motivos de la ley municipal de Maraviglia se lee lo siguiente: «Se respeta la autonomía municipal en su carácter funcional, es decir, en su verdadera y legítima esencia y se deroga en su forma degenerada y extraviada» *(Le Leggi,* tomo XV, p. 349); o cuando Mussolini trata de justificar su administración provincial absolutista con el argumento, falaz a ojos vistas, de que el nombramiento centralizado de todos los órganos no afecta nada a su «naturaleza jurídica», invocando infundadamente el caso de los jueces de paz ingleses, de nombramiento real, de todas estas y de otras análogas manifestaciones se desprende claramente que el fascismo no es capaz de legitimar sus instituciones por ideas propias y tiene constantemente que buscar apoyo ideal en la democracia.

El Poder legislativo en el Estado fascista está, como el ejecutivo, concentrado sin limitaciones jurídicas en manos del dictador. En el Estado de Derecho parlamentario, el Estado debe actuar por medio de leyes, que deben ser el producto espontáneo de las negociaciones parlamentarias. En Italia, el parlamentarismo se convirtió, no pocas veces, después de la guerra, en simple parlamenteo, sin acción, y, por consiguiente, en el objeto más vulnerable al ataque de la agitación fascista que considera al Estado como acción sin

transacción, o sea, actividad dictatorial sin sujeción a normas jurídicas. «El parlamentarismo, con toda la estulticia y desmoralización que implica este nombre, se había convertido en fiel reflejo de nuestra vida y de nuestra vergüenza», dijo en Perusa el presidente Mussolini el 31 de octubre de 1923. El 16 de noviembre de 1922 saludó Mussolini a la Cámara de los Diputados con un exabrupto, diciendo que muy bien hubiera podido convertir su local de reuniones en un vivac para sus maniobras, pero que había renunciado a ello, «al menos por ahora». La Cámara terminó dándole un voto de confianza, y entonces fue cuando Giolitti debió decir a sus amigos que toda Cámara tiene el Gobierno que merece (Kaminski, *Matteotti,* obra citada).

Actualmente, el Senado y la Cámara de los Diputados son instrumentos ciegos de la dictadura. Lo demuestra ya la forma de su nombramiento, puesto que, en realidad, los miembros de ambas Cámaras son nombrados por el dictador. Cierto que en el Senado quedan todavía gran número de senadores vitalicios de los tiempos prefascistas, una parte de los cuales, a pesar de la presión dictatorial y de las amenazas personales, se atreven todavía a levantar su voz contra el dictador. Al votarse la «ley Electoral» de 13 de mayo de 1928 hubo en el Senado una minoría disidente que alcanzó 46 votos. Pero el Senado, que por el modo de su nombramiento tenía que ser grato a Mussolini y nunca podía llegar a ser peligroso, estaba ya reducido por la Constitución albertina a un papel secundario en la formación de la voluntad política, correspondiendo el papel decisivo a la Cámara de los Diputados, designada por elección. Pero a partir de la ley de 17 de mayo de 1928, la Cámara de los Diputados no se elige ya por el pueblo, sino por el Gran Consejo, es decir, en fin de cuentas, por el mismo Mussolini. El Gran Consejo confecciona una «lista electoral única, nacional, basándose en las propuestas de las Confederaciones nacionales de patronos y obreros y de otras Asociaciones fascistas». De las mil propuestas elige 400 nombres, pero no está obligado a aceptar las propuestas, pudiendo incluir otros candidatos en la lista con el pretexto de que el interés de todos debe prevalecer sobre los intereses particulares de las Asociaciones profesionales. (Mussolini, en *Le Leggi,* tomo XVII, p. 419 y ss.) Una vez compuesta la lista se somete al pueblo, es decir, a los nueve millones y medio de electores que señala el decreto-ley de 2 de noviembre de 1928, y el pueblo tiene sólo facultad de aceptar o rechazar íntegramente la lista con un sí o un no. Los autores de la ley sabían muy bien, y casi lo han confesado (Mussolini en otra ocasión), que en las circunstancias actuales no es posible en Italia que las elecciones den resultado negativo,

para cuyo caso prevé la ley, a continuación, un procedimiento electoral con listas concurrentes. ¿Quién arriesgaría hoy su posición económica por el puro placer de quedarse en casa, o de formular un voto negativo, perfectamente inútil?

Además de esta forma de constituirse, el Parlamento es perfectamente impotente. A tenor de la ley de 24 de diciembre de 1924, el Parlamento no puede presentar ninguna proposición de ley contra la voluntad del dictador, ni ejercer un control o crítica que pudiera molestarle, porque en ambas Cámaras la inclusión de cualquier proyecto en el orden del día está sujeta a la aprobación del dictador. El Parlamento es, por tanto, una simple máquina sancionadora, obligada a probar el presupuesto y sin facultad para rechazar una proposición de Mussolini.

Y aun dentro de ese margen, las funciones legislativas del Parlamento son puramente decorativas, puesto que los cuatro artículos de la ley de 31 de enero de 1926 han borrado la distinción entre el Poder ejecutivo y el legislativo, concediendo al dictador la facultad de establecer derecho material sin la cooperación del Parlamento. Es curioso observar cómo el punto principal en que la dictadura ha violado el Estado de derecho es precisamente aquel en que ha fracasado el órgano esencial del Estado de derecho, el Parlamento, abriéndose él mismo una brecha de ataque, la legislación. Desde el momento en que el Parlamento empezó a consentir, cada vez en una esfera más amplia, que se legislara por autorizaciones y decretos, él mismo se encargó de poner en tela de juicio, antes del fascismo, la justificación de su existencia al lado del Poder ejecutivo, preparándose así su propio suicidio. Cuando por virtud de la ley de autorización de 30 de diciembre de 1923 el antiguo Parlamento concedió al Gobierno la facultad de modificar el Código civil, el Código de Comercio, el Código de procedimientos civiles y el Código de la Marina mercante, y cuando por virtud de la ley de 24 de diciembre de 1925 llegó a facultar al Gobierno para que introdujera «otras variaciones y adiciones en el Código civil», dándole, por tanto, autorización ilimitada y dejando además en sus manos la facultad de realizar una reforma más amplia del Código penal, del Código de procedimientos judiciales y de la ley Orgánica de Poder judicial, era evidente que los italianos se preguntasen para qué servía ya el Parlamento.

Por otra parte, la sujeción, sin duda muy estrecha, del Poder ejecutivo a las leyes dentro del Estado de derecho, ofrecía un pretexto muy cómodo a la dictadura para socavar los cimientos de este Estado. La Constitución albertina, hija de la idea que el siglo XIX tenía de la ley, en su desconfianza hacia la arbitrariedad del Poder

ejecutivo, trataba de limitar de tal modo los actos del Estado, aun en los casos de excepción, que no reconocía al Poder ejecutivo el derecho a dictar decretos contrarios a las leyes ni aun en el caso de que se tratara de proteger a la Constitución, amenazada en su existencia por circunstancias extraordinarias (artículos 3.º y 6.º de la Constitución). El resultado fue que la excepción imprevisible se impuso a la Constitución, llevando a una práctica de decretos excepcionales, que la teoría aceptaba en parte y en parte negaba, y por cuyo medio, ya antes del fascismo, el Poder ejecutivo vino a sustituir en gran parte al legislativo (véase Leibholz, obra citada). Según la ley de 31 de junio de 1926, el Gobierno puede legislar por decretos-leyes «en casos excepcionales, cuando así lo requiera una necesidad absoluta e imprescindible». La apreciación de la necesidad y urgencia del caso está sometida al control político exclusivo del Parlamento. La jurisprudencia genuinamente fascista comenta esta ley en el sentido de que el Gobierno, que tiene facultad para legislar por decreto sobre ciertas materias, no debiera dejarse arrebatar esta facultad de legislar sobre otras materias para las cuales no se le concede este derecho. (Arias, *Mussolini y su Fascismo,* página 242, y Saltelli, citado por Arias.) Si se tiene en cuenta que el único que está autorizado para ejercer un control, el Parlamento, no es más que una criatura abúlica del dictador, se comprenderá cuán poco preocupará a sus decretos-leyes la necesidad y urgencia que exige la ley. En realidad, la dictadura ni siquiera se ha preocupado de cubrir las apariencias, sino que todo, hasta la creación de nuevos certificados para las escuelas nacionales (20 de agosto de 1926), está reglamentado por decretos-leyes. Durante el primer año del régimen fascista se dieron, aparte de 800 decretos en virtud de las leyes de autorización, 517 decretos-leyes excepcionales. Prácticamente toda esta cuestión carece hoy de importancia, porque lo mismo da que la máquina aprobatoria que es el Parlamento tenga que decir que sí antes o después.

¿Por qué no prescinde el fascismo de una vez de esta fachada parlamentaria, a la que no corresponde ya ninguna realidad política? Principalmente por razones de política exterior. Esta fachada sirve para contraponerla a los Estados democráticos, especialmente cuando se trata de negociar los empréstitos. La importancia que esta máscara parlamentaria tiene en la política interior se deduce de las manifestaciones de Pareto, que en su *Testamento político* (*Giornale Economico,* Roma, 1913, tomo I, pp. 275 y ss.) aconsejaba que se conservara el Parlamento —desde luego, en su antigua forma— como decoración democrática, pero arrebatándole toda su fuerza. En este sentido conservó Mussolini el Parlamento, según dijo

en Nápoles el 24 de octubre de 1922, como un «juguete», y también en este sentido afirmó en 1928 que el pueblo italiano estaba llamado a declarar *(chiamato a dire)*, según la nueva ley Electoral fascista, si esta clase de Gobierno era conforme al espíritu nacional, a sus necesidades y a sus exigencias de vida y poderío en el mundo *(Gerarchia,* 1928, pp. 590 y ss.) El mismo objetivo inspira la afirmación de un jurista de que el Parlamento sigue siendo el representante del pueblo porque su carácter depende sólo «del modo de su funcionamiento, es decir, de su competencia» (Chimienti, *L'Organizzazione nazionale fascista nel diritto pubblico italiano,* 1928, p. 89).

Este tipo de política se califica injustamente de «maquiavelismo» (así, por ejemplo, Michel en su *Sozialismus und Fascismus in Italien,* 1925). Para que pudiera llamarse así con alguna razón, sería necesario que el pueblo diera crédito a estas insinceridades. Pero como desde Milán a Catania no hay tres docenas de italianos que no se den cuenta de estos engaños, no queda otro remedio que considerarlos como la expresión de una impotencia ideal; impotencia que se propuso eliminar la democracia y no ha sabido imponerse sin una ideología democrática. Bastaría para el resto de Europa, fuera de Italia, con esta aclaración, si reputados escritores, voluntariamente, sin verse forzados por la dictadura fascista, no se hubieran lanzado a defender estas pretensiones democráticas del fascismo. Cuando Mussolini, contestando a las preguntas de un periodista del *Anglo-american News Service,* dijo que el fascismo ha de definirse precisamente como democracia, como democracia centralizada, responsable, disciplinada, como un gobierno de todo el pueblo italiano; cuando afirmó que, antes del fascismo, no había habido en Italia democracia, sino sólo demagogia, y que el fascismo había creado por primera vez una democracia italiana desde los Alpes hasta Sicilia *(Corriere della Sera* del 9 de enero de 1929), a nadie pueden ocultarse los motivos políticos interiores y exteriores de estas manifestaciones del dictador. Pero el caso de Carl Schmitt nos muestra cómo un teórico alemán puede fundamentar el carácter democrático de la dictadura fascista *(Anuario de Schmoller,* 1929, pp. 110 y ss.). Según él, la diferencia fundamental entre la democracia y el liberalismo consiste en el contraste entre el criterio político y el criterio económico en general. La equiparación entre la democracia y el sufragio individual secreto es liberalismo y no democracia; el demócrata cesarista es un tipo clásico y, por tanto, el plebiscito de la ley fascista de 17 de mayo de 1928 no es, en modo alguno, antidemocrático, sino, según parece desprenderse de la argumentación de Schmitt, mucho más democrático que los actuales métodos de sufragio individual secreto, que con su carácter privado ponen en peligro todas las instituciones políticas. Los conceptos personales que Carl Schmitt y Mussolini tengan de la democracia servirán quizás a la dictadura, pero no a la ciencia. Al dictador le comprometen muy poco las contradicciones lógicas, pero es realmente lamentable para un teórico decir en una parte que el Estado fascista de partido único es democrático, después de haber afirmado decididamente en otro lugar «que no hay democracia sin partidos» (Carl Schmitt: *Verfassungslehre,* 1929, página 247).

La concentración descrita del Poder ejecutivo y legislativo en las manos del dictador da también al traste con la independencia que el Poder judicial tiene en el Estado de derecho. La independencia de los jueces es sólo un corolario de su dependencia de la ley, entendiendo por ley en el Estado de derecho aquella norma jurídica suprema elaborada, por lo menos, con la cooperación del Poder legislativo del pueblo, «porque lo único que distingue una ley constitucional de la norma dada por un monarca absoluto, o por un dictador, es que el pueblo o su representación decide (o al menos, participa) en la formación de la ley» (Heller: *Veröfentl. der Vereing. deutsch. Staatsrechtslehrer,* 1928, p. 118). El que la ley sea, desde el punto de vista lógico, una decisión de carácter general o individual, el que regule un caso o una pluralidad de casos, no afecta nada a su carácter de ley dentro del Estado de derecho. Sólo un criterio formalista de la ley considera como garantía indispensable de justicia esta generalidad cuantitativa.

En el sistema del Estado de derecho la garantía de justicia relativa de la ley estriba en todo el procedimiento legislativo, a través del cual deben expresarse y concretarse, con la mayor libertad e igualdad posibles, todas las valoraciones que viven en el pueblo.

Cuando el dictador concentra en sus manos el Poder legislativo y cuando todas las normas jurídicas superiores emanan más o menos exclusivamente de su voluntad, el juez no depende ya de las leyes, sino de la voluntad actual del dictador y, por tanto, la administración de justicia es también dictatorial *. La dictadura fascista no hubiera podido implantarse en Italia si este tercer poder del Estado de derecho no hubiera también fracasado, de una manera poco loable, como los otros dos Poderes, ejecutivo y legislativo. Ahora bien,

* Tan verdad es esto, que todo el mundo recuerda en España cómo fue destituido el digno juez Prendes Pando por el general Primo de Rivera, en los primeros tiempos de su dictadura, por no haber querido sobreseer un proceso que, por comercio de estupefacientes, se le seguía a una notoria mujer pública, amiga del dictador. *(Nota de la traducción original.)*

el Poder judicial tiene el deber de controlar la constitucionalidad de los decretos-leyes del dictador y de negarse a aplicar judicialmente los que sean anticonstitucionales; un deber que, como observa fundamentalmente el jurista florentino Siotto-Pintor, «lo toma la justicia con una falta de seriedad que asusta. Este proceder humillante y servil refleja el abismo de iniquidad en que ha caído la profesión de juez, de la cual no ha podido purgarse sin acudir a los sofismas más vergonzosos» *(Anuario de Derecho público,* tomo XV, pp. 281 y ss.). Todavía en noviembre y diciembre de 1922 hizo uso el Tribunal de Casación de este derecho de control de constitucionalidad (obra citada, tomo XII, pp. 247 y ss.). En su sentencia de 25 de enero de 1924 *(Foro italiano,* 1924, tomo II, página 129) claudicó ya, para venir a capitular definitivamente ante la dictadura el 3 de mayo de 1924 (obra citada, tomo I, p. 781), afirmando que «en la administración de justicia y en la doctrina reina absoluta armonía cuando admite que el Poder ejecutivo, al dictar decretos sobre materias reservadas al Poder legislativo, no infringe por eso las normas constitucionales». Siotto-Pintor califica fundadamente esta afirmación de «mentira crudamente desvergonzada». Por la ley de 31 de enero de 1926 se sustraen los decretos-leyes al control judicial, quedando sometidos al control ilusorio del Parlamento, y se deja el Poder judicial en constante y estrecha dependencia de la dictadura.

Además, el fascismo adoptó ciertas medidas que explican perfectamente la conducta del Tribunal de Casación. Pocos meses después de la *marcha sobre Roma,* un real decreto de 3 de mayo de 1923 autorizó al gobierno a destituir sin previa sentencia judicial a cualquier juez del Tribunal Supremo de justicia cuando «hubiera mermado el prestigio o la autoridad necesaria para el debido cumplimiento de sus obligaciones». El presidente del Tribunal de Casación, o sea el juez supremo de Italia, fue destituido sumariamente como un servidor infiel en septiembre de 1923. Se enteró por los periódicos de su destitución, y su puesto fue ocupado por un fascista de más confianza. «Nadie como el Gobierno fascista ha sentido mayor respeto por la independencia del poder judicial», dijo Mussolini el 24 de marzo de 1924.

La ley, ya citada, sobre los funcionarios, de 24 de diciembre de 1925, daba al traste con la inamovilidad y la independencia de los jueces, y desde entonces podía el gobierno destituir a todos los jueces sin ajustarse a los procedimientos legales, cuando «por sus manifestaciones, dentro o fuera del cargo, no ofrecieran garantía absoluta de cumplir fielmente sus deberes o se pusiere en contradicción incompatible con la política general del gobierno». El 8 de diciembre de 1925 se destituyeron diecisiete jueces. Nadie sabe los que fueron depuestos en los doce meses siguientes.

El artículo séptimo de la ley de 25 de noviembre de 1926 para la Defensa del Estado crea una especie de justicia dictatorial en Italia, en cuanto instituye un tribunal especial para juzgar de los delitos políticos. El tribunal, compuesto de un general del ejército y cuatro oficiales de la milicia fascista, que juzga sin garantías legales, con carácter inapelable, no es sólo un tribunal excepcional, sino que, además, es un tribunal de partido que no se diferencia en mucho de los Tribunales bolcheviques de la Revolución. Como ejemplo de esta administración de justicia citaremos las siguientes sentencias, tomadas al azar: El 10 de mayo de 1927 el cuchillero Manopella fue condenado a tres años de prisión por hacer cuchillos con la inscripción «Evviva Lenin». Una sentencia de 28 de junio de 1927 condenó a un cierto Picciolini a dos años y medio de prisión por haber dicho a alguno de los que le acompañaban que hacía falta una revolución. El *Corriere della Sera* de 13 de noviembre de 1927, periódico fascista y censurado, contiene la siguiente noticia: «El Tribunal especial para la Defensa del Estado entiende en el proceso seguido contra Marino Graziano y Georgina Rosetti, de Mongrado (Biella), por conspiración para derrocar la Constitución del Estado y por incitación a la guerra civil, valiéndose de publicaciones clandestinas y sediciosas. Graziano y Rosetti, que están prometidos, son calificados en la información judicial de miembros del partido comunista, conocidos por su propaganda en la población obrera de la provincia de Biella. En el domicilio de él se encuentran números de periódicos comunistas, y en la casa de su prometida se descubren hojas de carácter sedicioso, impresas por Graziano. En el curso del interrogatorio Graziano confiesa haber imprimido libelos sediciosos y haberlos repartido entre sus compañeros de trabajo, pero niega que su prometida esté enterada de ello afirmando que no es comunista.»

«Entonces —pregunta el presidente del Tribunal— ¿cómo es posible que una parte del material sedicioso estuviera en casa de Rosetti?» «Porque, responde el procesado, no me era posible llevar a casa el material que me pertenece, pues mi familia no quería tenerlo allí.» Rosetti niega ser comunista y afirma que no sabe una palabra de la propaganda comunista de su prometido. Tres gendarmes afirman que los dos, Graziano y su prometida, son comunistas. El Tribunal condena a los dos a dieciocho años de prisión.

En el tiempo que va desde el 1 de febrero de 1924 hasta el 5 de junio de 1928 este Tribunal impuso en 65 procesos semejantes nada menos que 2.086 años de prisión a 355 individuos. El

26 de mayo de 1927 manifestó Mussolini en la Cámara que «el Tribunal especial no había dado ningún motivo de queja y lo daría todavía menos en el futuro.» (Véase Salvemini, *The fascist Dictatorship,* London, tomo I, 1928, p. 239 y ss., y tomo II.)

Por último, el fascismo ha barrido también las últimas trabas jurídicas a su voluntad dictatorial: los derechos y libertades fundamentales que reconoce la Constitución en el Estado de derecho. En una época en que el problema económico de las clases es el más palpitante, es natural que el liberalismo haya perdido toda su fuerza de atracción sobre las generaciones nuevas. Pero la concepción que identifica las libertades fundamentales con el liberalismo manchesteriano es altamente equívoca. En los derechos fundamentales se expresa más bien todo el sistema de cultura que legitima y, por tanto, integra el Estado individual. «Este orden positivo vale y se legitima en nombre de este sistema de valores.» (Smend, obra citada, p. 164.) Estos derechos fundamentales señalan el cauce a la Legislación, a la Administración y a la Justicia, y trazan el contorno jurídico para todos los órganos del Estado. Una intromisión en estas esferas de libertad constitucionalmente garantizadas por los derechos fundamentales sólo está consentida dentro del marco de la Constitución, por virtud de leyes, es decir, directa o indirectamente por virtud del pueblo legislador. Esta concepción de los derechos fundamentales como algo esencialmente absoluto, sin más limitación que la que se pueda «prever, medir y controlar en su supuesto y en su contenido» (por ejemplo, C. Schmitt: *Verfassungslehre,* p. 157 y ss.), o bien es un prejuicio racionalista que, en unión del concepto racionalista de la ley, contribuye a comprometer espiritual e históricamente el Estado de derecho, o bien sólo expresa el hecho de que todos los derechos fundamentales están bajo la reserya de la ley, es decir, bajo la reserva de las representaciones de valores predominantes en el pueblo.

Es evidente que el sistema de valores expresado en los derechos fundamentales está sometido a la continua rotación histórica. El mismo sistema de libertad e igualdad jurídica, desarrollado en las Constituciones europeas modernas, y que descansa de lleno sobre nuestra historia social y espiritual, ha experimentado también en cada generación transformaciones más o menos hondas. Por eso no andaba muy descaminado Mussolini al reprochar a cierta especie de liberalismo y socialismo italianos su creencia «de poseer una verdad fundada, incontrovertible y válida para todos los tiempos, lugares y circunstancias». *(Gerarchia,* marzo 1923.) Su afirmación de que se «había convertido la libertad en una orgía», no sólo aparece justificada por los acontecimientos de la postguerra, sino que

es a la vez un reproche fundado y una advertencia a un Estado de derecho que cree poder poner sus libertades a una altura mayor que la tolerable para la totalidad. Citaremos únicamente un ejemplo que no es sólo característico de la Italia prefascista, sino también de otros muchos Estados de derecho, actualmente, por ejemplo, de Austria: la casi ilimitada libertad de la prensa, que deja casi impunes todas las calumnias e injurias contra el Estado o los particulares, pues permite a los responsables, valiéndose de toda clase de argucias legales, escapar de la pena correspondiente o burlar completamente el castigo. Todo exceso de libertad es indudablemente un paso hacia la dictadura. Pero aunque Mussolini se empeñe al llegar aquí en afirmar que los hombres «están ya en cierto modo ahitos de libertad», y termine su trabajo con estas brillantes palabras: «el fascismo ha saltado ya una vez sobre el cuerpo más o menos podrido de la Diosa Libertad y volverá a saltar otra vez tranquilamente si hace falta»; estos pensamientos, hijos de sus deseos, no bastan, sin embargo, a legitimar satisfactoriamente la merma constante y absoluta de las libertades fundamentales por la Dictadura.

La afirmación de sí misma obliga a toda dictadura a suprimir todos los derechos fundamentales. El fascismo ni siquiera se ha detenido ante el primero de todos los derechos políticos, el derecho de ciudadanía. La ley de 25 de noviembre de 1926 para la Defensa del Estado, en su artículo quinto, amenaza con cinco a quince años de prisión e inhabilitación para cargos públicos, y además, por sentencia de contumacia, con la pérdida de la ciudadanía y confiscación de bienes, a todos los italianos que «propaguen o hagan circular en el extranjero noticias o rumores falsos, exagerados o tendenciosos sobre la situación interior del Estado, o disminuyan su crédito o prestigio, o desarrollen una actividad nociva a los intereses de la nación» (!). Recuérdese que el tribunal competente para juzgar de estos casos es el Tribunal Militar excepcional de que antes hablamos. A muchos miles de italianos residentes en el extranjero se les ha despojado de la ciudadanía, a unos en virtud de sentencia, a otros por la publicación de un Real decreto en la *Gazetta ufficiale* y a la mayor parte por simples medidas de policía. Sólo en Francia viven más de 200.000 italianos a quienes los Consulados italianos niegan el pasaporte. Por un Decreto se arrebató la ciudadanía al que fue historiador de la Universidad de Florencia, Gaetano Salvemini, a quien los mismos historiadores fascistas reconocen el mérito de haber contribuido a la educación del pueblo italiano (Volpe, *Fra Storia e Politica,* 1924, p. 65) con el pretexto de que Salvemini, «conocido ya por la triste campaña de

renuncia en los momentos del Tratado de Versalles, mezclado en el conocido proceso de lesa majestad en Florencia, había agitado los ánimos con su famoso libelo *No ceder,* e iniciado una campaña criminal en el extranjero, por medio de escritos como *El asesinato de Matteotti,* publicando artículos en periódicos extranjeros, por conferencias y reuniones en la "Liga de los derechos del hombre", de París, en las cuales pintaba a Italia como el país de la opresión y de la tiranía, lanzando las acusaciones más atroces contra los jefes del gobierno y las calumnias más maliciosas contra la honorabilidad y solidez de nuestra hacienda y el porvenir económico de Italia, precisamente en los momentos en que se celebraban las negociaciones para regular nuestras deudas». (Citado por Beckerath, obra citada, p. 108.)

Es evidente que la dictadura no es compatible con un sufragio político verdaderamente democrático. El fascismo siente un desprecio sin límites por todo *elezionismo* (principio electoral). Pero la dictadura tenía también que depurar el sentido del derecho fundamental democrático; verdadero pilar del Estado de Derecho moderno: la igualdad ante la ley. Esta igualdad que, bien entendida, significa no sólo el principio de legalidad de la administración, sino también la exclusión de la arbitrariedad legislativa, en la concepción fascista del Estado sólo impera en beneficio de los fascistas y en perjuicio de los no fascistas. Este principio de igualdad ante la ley del Estado de Derecho ha sido también desvirtuado por numerosas leyes, reglamentos y disposiciones administrativas. El Estado fascista parte del principio de que todos los actos del Estado tienen que conceder preeminencia a los miembros del partido fascista, que representan la *élite.* Estos son ciudadanos de primera clase; los demás, de segunda. No pocas veces, esta clasificación viene a reflejarse en las disposiciones jurídicas. En las disposiciones sobre suministro de trabajo de 6 de diciembre de 1928, el artícuo 21 establece, por ejemplo, que los patronos están obligados a elegir las fuerzas obreras que necesiten entre los incluidos en los registros legales de las fuerzas de «trabajo, dando la preferencia a los que pertenecen al partido o a los sindicatos fascistas, o hayan tomado parte en la guerra» (lo mismo dispone el artículo 23 de la *Carta del Lavoro).* Lo particularmente curioso es que, en la jerarquía de las *élites,* la casta de los guerreros viene detrás de la casta del partido. Es evidente, también, que el Estado fascista ha suprimido el régimen de igualdad en la admisión a los cargos públicos. En los concursos ordinarios del Estado para provisión de cargos públicos, la Administración italiana puede declarar fuera de concurso a los candidatos que estime conveniente por un simple acuer-

do, no sujeto a revisión. Un decreto-ley de 26 de mayo de 1926 dispone que los Colegios de abogados no deberán admitir o deberán borrar de sus listas a los que hayan ejercido una actividad pública «contraria a los intereses de la nación». Por este procedimiento fueron destituidos de su cargo, en diciembre de 1926, treinta abogados romanos, porque «repetidas veces habían manifestado su aversión hacia el régimen» *(Manchester Guardian* de 24 de diciembre de 1926). En junio de 1927 se sometió a los abogados de Roma un cuestionario que, entre otras cosas, obligaba a responder a esta pregunta: ¿Cree usted que fascismo y nación son idénticos?

La violación del principio de igualdad se manifiesta muy especialmente en la forma de «poder», peculiar de las leyes de la dictadura, que les otorga la vigencia general característica del Derecho y, a la vez, las supedita, en su aplicación, al criterio político del dictador o de los órganos que de él dependen. Así, por ejemplo, el dictador «puede» eximir de los impuestos legales, o el prefecto «puede» disolver reuniones, etc. No sería posible citar las innumerables leyes fascistas que infringen el principio de igualdad del Estado de Derecho. Ya tendremos ocasión de examinar las violaciones más salientes cuando estudiemos el Estado de partido único y el Estado corporativo.

Naturalmente, la dictadura ha abolido todas las instituciones que en el Estado de Derecho están destinadas a proteger la libertad personal. No existe ni inviolabilidad de la correspondencia, ni de domicilio, ni protección contra las detenciones arbitrarias. Paulatinamente se han ido acostumbrando en Italia a que se hagan pesquisas domiciliarias o se practiquen detenciones, a veces de algunas semanas, sin que pueda requerirse motivo o un mandato judicial de prisión o detención.

Según el artículo 166 y siguientes de la ley de Policía de seguridad de 26 de noviembre de 1926, el Comisario de Policía de cada distrito está obligado a comunicar al Prefecto, aparte de los vagabundos u otros indeseables, los nombres de todas aquellas personas que la opinión pública *(pubblica voce)* considera peligrosos para el orden público de la nación. Los fichados tienen que comparecer ante una comisión integrada por el Prefecto, el abogado del Estado, el comandante de la Gendarmería y un oficial del Ejército, comisión que puede imponerles una amonestación de policía *(ammonizione),* que implica confinamiento y reglas precisas sobre su modo de vivir durante dos años. Pero esta Comisión tiene todavía más facultades. Puede acordar el confinamiento de policía *(confino di polizia)* de uno a cinco años contra aquellas personas que estime

peligrosas para la seguridad pública; contra los amonestados y contra cualquiera que haya cometido o se disponga notoriamente a cometer actos que traten de derribar violentamente el orden nacional o social del Estado, o resistir al Poder público o poner trabas (!) a la actividad del mismo, de modo que puedan resultar perjudicados los intereses nacionales en las relaciones interiores o exteriores. El Ministro del Interior determina el lugar donde haya de cumplirse el confinamiento (las más de las veces es una isla desierta). La apelación contra una sentencia de esta Comisión no tiene eficacia dilatoria y cabe sólo ante una comisión compuesta del Subsecretario de Estado en el Ministerio del Interior, del Abogado general de la Audiencia de Roma, del Jefe Superior de Policía, de un General de la Gendarmería y de un General del Ejército fascista. El confinado tiene estrechamente prescrito y vigilado por la Policía su modo de vida y ocupaciones. No puede salir del lugar del confinamiento bajo pena de prisión, recibe algunas liras de asignación diaria y para nada se ocupa de su familia, a la cual no puede llevar consigo. Estas disposiciones, que, realmente, en cuanto a elasticidad no dejan nada que desear, han sido aplicadas con una amplitud que la misma ley no consiente. Por este procedimiento se ha confinado, no sólo a usureros y a propietarios de casas por protestar contra la baja de los alquileres, sino también a personas pacíficas e intachables, por la sola razón de no ser bienquistos políticamente (véase Siotto-Pintor *Anuario de Derecho público*, 1929). Ha llegado el caso de que los órganos fascistas se han valido de este procedimiento para eliminar a rivales económicos o amorosos.

La lógica propia de la dictadura exige la supresión, en todas sus formas, del derecho a manifestar libremente el pensamiento. La opresión espiritual de la dictadura fascista resulta extraordinariamente sensible para los italianos, pueblo inteligente y culto. Es una ingenuidad muy característica, aunque totalmente desprovista de sentido político, el que Vilfredo Pareto considere compatible la libertad de Prensa con la dictadura, como no sea en un país de analfabetos. En Italia no puede manifestarse de palabra, por escrito, por la imprenta, el grabado u otro procedimiento, una opinión que no sea la fascista del instante. Ya es costumbre entre los italianos el volver recelosamente la cabeza a todas partes antes de pronunciar una palabra, siquiera sea la más insignificante, sobre cuestiones políticas. Nadie se atreve a mentar por su propio nombre al dictador o a los jefes más importantes del partido. La ley de Policía de seguridad (art. 3.° y s.) exige autorización gubernativa para todas las ramas de la industria de la imprenta y prohíbe, entregándola a la policía, toda producción contraria al orden público

de la nación, o que hiera u ofenda a la dignidad o al prestigio de las autoridades, a la moral y a las buenas costumbres, o a los ciudadanos. Nada absolutamente, ni el menor escrito o cartel, ni siquiera una lápida funeraria puede salir a luz sin autorización gubernativa.

También se ha suprimido de raíz la libertad de Prensa, garantizada jurídicamente por el artículo 28 de la Constitución y por los artículos 1 y 35 del Edicto de 26 de marzo de 1848. El partido fascista ha monopolizado la Prensa como el medio más importante de formar la opinión pública, bien por la violencia, bien por dinero, y en último término, por la vía legal. Violencias contra la Prensa se han cometido no sólo por disposición de los organismos subordinados, sino por disposición del mismo presidente Mussolini. El 31 de octubre de 1923 fue saqueada la redacción y la imprenta del *Lavoratore*, periódico comunista de Trieste. En marzo de 1924 telegrafió Mussolini al Prefecto de Milán: «... Si en el término de algunos días las cosas no cambian (se refería a la actitud del socialista *Avanti*), habrá que volver a aplicar las medidas que se tomaron contra el periódico comunista de Trieste.» (Puede verse un facsímil en Salvemini, obra citada, tomo I, p. 300.) Si se exceptúan estas salvajadas y los malos tratos personales, la Administración se atuvo a las prescripciones legales. Después de haberse recogido en 1925, durante dos semanas seguidas, el periódico socialista *Giustizia*, se limitó a aparecer con el título esquemático: *Novedades de la ciudad, teatros, últimas noticias, etc.* A pesar de esto, fue recogido también como «propicio a turbar la paz pública». Las hojas democráticas *Mondo y Risorgimento* fueron recogidas durante sesenta y seis días, aunque se limitaban a insertar telegramas oficiales y los artículos ya publicados en otros periódicos. Del mismo modo se procedió con los periódicos del partido popular católico. Cuando no cabía otro recurso, se compraban los periódicos. El senador Frassati, propietario de *Stampa*, de Turín, fue despojado de su periódico, contra su voluntad, por cuarenta millones que hubieron de proporcionar dos grandes industriales: Agnelli, de la Casa Fiat, y Guallino, de la Industria de sedas artificiales. (*Manchester Guardian* del 3 de febrero de 1926.) De modo parecido se convirtió en fascista el periódico más reputado de Italia, el *Corriere della Sera*, de Milán, y se eliminó al que había sido su director vitalicio, el senador Albertini.

Después del asesinato de Matteotti, el derecho vino a ayudar a oprimir la libertad de la Prensa. Numerosas normas, el antes citado artículo de la ley de Policía de seguridad, la ley y disposiciones complementarias de 15 de julio de 1923, de 31 de diciem-

bre de 1925 y de 4 de abril de 1926, y por último, el Decreto de 28 de febrero de 1928, colmaron esta opresión. Sin detenernos en detalles podemos decir, recapitulando, lo siguiente: los periódicos no pueden publicarse sin previa autorización y depósito de fianza; el ejercicio de la profesión de periodista depende de la inclusión en la lista profesional. No podrá incluirse en la lista al que por su actuación pública se haya puesto en pugna con «los intereses de la nación»; estas mismas razones pueden motivar la exclusión de un periodista incluido en la lista. Una comisión de periodistas fascistas decidirá exclusivamente sobre la legitimidad de la inclusión. Tendrá que rechazar a los que no sean fascistas o no hayan abjurado por escrito de su ideología anterior. El director responsable del periódico puede ser destituido en cualquier momento por el Prefecto, a quien corresponde también el derecho de revocar en todo momento la autorización concedida al periódico.

Pero todas estas seguridades no bastaban todavía para tranquilizar a la dictadura. Los periódicos, además, reciben diariamente del Prefecto instrucciones telefónicas, con prohibición terminante de tomarlas por escrito, sobre las cuestiones a tratar y las que no se habrán de tratar, sobre el modo de tratarlas, sobre el epígrafe que ha de encabezarlas, muchas veces hasta sobre los tipos de imprenta que hayan de emplearse. Así, por ejemplo se prohibió en 3 de septiembre de 1926 dar detalles sobre el engaño de que se había valido un abogado fascista, funcionario de la Sección Jurídica de la Caja de Ahorros de Milán, para escamotear 200.000 liras. En 23 de septiembre de 1926 se prohibió, por orden del Jefe del Gobierno, publicar la pena propuesta por el fiscal en el sumario sobre la muerte del fascista Luporini y del antifascista Beccialini, en Florencia; el mismo día se prohibió, además, hacer la menor alusión a la intervención económica, financiera y política de Italia en Albania: El 13 de octubre de 1926 se prohibió publicar noticias sobre los robos de los soldados italianos en el Hotel Meran. Como es natural, el contenido de la Prensa italiana, que por lo demás tenía ya su precio reglamentado antes del fascismo, se compone de publicaciones oficiales de los Ministerios y Prefecturas, de noticias oficiosas, de artículos del partido fascista y de comunicaciones previamente censuradas.

Prescindiendo de la presión que se ha ejercido sobre la conciencia de los periodistas, no puede afirmarse que la educación fascista haya elevado el nivel moral de los periódicos italianos. Respecto a las personas no fascistas, los periódicos disfrutan de una libertad ilimitada para lanzar insinuaciones ofensivas. Por no citar más que un ejemplo: el filósofo más representativo de Italia, el senador y

ex ministro, respetado por todo el mundo, Benedetto Croce, protestó en una carta abierta contra la forma perentoria de la propaganda cultural italiana; los periódicos fascistas contestaron con la siguiente sarta, ni mucho menos completa, de injurias: el *Scure,* de Plasencia, habló de «filosofía onanista»; el *Assalto,* de Bolonia, trató a Croce de «necio» y de «primer rinoceronte de la filosofía italiana»; el *Impero,* de Roma, le llamó «vulgar descamisado» y «alma rastrera de criminal potencial». (Véase también Rassel, en los *Preuss. Jhrb.,* 1928, p. 295 y s.)

Es admirable la perfección técnica que despliega la Dictadura para sofocar también en el extranjero la libertad de información sobre Italia. Para los corresponsales de los periódicos alemanes y franceses basta generalmente con la presión que ejerce la Oficina de la Prensa de Mussolini por medio de los representantes diplomáticos. Por lo demás, no hay gobierno más liberal en conceder invitaciones, excursiones y gratificaciones directas a los periodistas extranjeros. Para el corresponsal incorruptible, el peligro de la amenaza personal y de la expulsión del bello país es fuerza bastante para que corrija su información en caso de que no fuera lo bastante favorable al fascismo. La descripción, muy digna de leerse, que hace el americano Selde en el *Tagebuch,* de Berlín, de 2 de abril de 1928, no es en modo alguno exagerada.

La libertad de la ciencia no sale mejor parada con la dictadura. La repetidas veces citada ley de 24 de diciembre de 1924, que puede volver a regir cualquier día, había declarado que se podía destituir en cualquier momento a los profesores, oficiales y no oficiales, por motivos generales políticos. Para los profesores basta generalmente con jugarles alguna broma administrativa, negarles los pases, mandarles temporalmente a la cárcel o arrebatarles la dirección de Institutos y Sociedades científicas, que están siempre bajo la influencia del Gobierno, y si estas medidas no dieran juego, interviene la acción directa, tolerada por el gobierno, y que no pocas veces ha llegado a amenazar personalmente a los científicos mal vistos, a quemar sus bibliotecas y destruir sus casas. El fascismo sabe perfectamente que una mayoría aplastante de los profesores de Universidad no le mira con muy buenos ojos. El *Popolo d'Italia* emprendió el 2 de agosto de 1928 una campaña periodística, continuada luego por otros periódicos, con la pretensión, expresada en términos duros, de expurgar las Universidades de los numerosos profesores antifascistas. Si el fascismo se prolonga, no tardará mucho tiempo en hacer este expurgo.

Las libertades de reunión, asociación y coalición sólo existen para los fascistas. En el dique puesto a la libertad de asociación es donde se manifiesta de modo patente, como observa acertadamente Siotto-Pintor, la odiosa tendencia contra las fuerzas intelectuales. El mayor rigor con que se trata a los profesores de Escuelas Superiores y de las Universidades, en comparación con los maestros nacionales, obedece, a juicio del jurista florentino, a la lógica de la Dictadura, «puesto que los elementos intelectuales de todas las sociedades modernas son por naturaleza liberales y, por tanto, sospechosos políticamente». Las asociaciones fascistas dependen también absolutamente del libre arbitrio del Ejecutivo dictatorial. El artículo 214 y siguientes de la ley de Policía de seguridad obliga a todas las asociaciones a presentar a la policía los estatutos, la lista de sus miembros y cualquier otro dato en el plazo de dos días, después del requerimiento. El Prefecto puede disolver cualquier asociación, o bien por faltar a este precepto o porque los datos sean falsos o incompletos, o bien cuando la asociación «desarrolle una actuación contraria al orden público nacional». Cabe recurrir ante el Ministro del Interior, pero la decisión de éste es inapelable aunque se aleguen razones de ilegalidad. Los funcionarios del Estado o del Municipio, igual que los funcionarios de un Instituto legalmente sometido a la inspección del Estado o del Municipio, están obligados a presentar al primer requerimiento, al Ministro o Prefecto competente, la lista de los miembros de las asociaciones de todas clases. El formar parte de sociedades secretas o de asociaciones cuyos afiliados están ligados por el deber de guardar secreto, trae como consecuencia la destitución del cargo.

Las reuniones deben comunicarse con tres días de anticipación, según el artículo 17 y siguientes de la ley de Policía de seguridad, y la policía puede prohibirlas por razones de seguridad, moralidad o higiene. Las reuniones serán disueltas cuando se pronuncien frases sediciosas o se ataque a la dignidad o al prestigio de las autoridades públicas, o cuando se cometa un delito. Se consideran manifestaciones sediciosas la ostentación de banderas o emblemas que simbolicen una revolución social, sedición o desprecio contra el Estado, contra el gobierno o las autoridades y el ostentar insignias de asociaciones revolucionarias.

La lectura de este capítulo muestra cómo se ha extirpado de raíz en Italia el Estado de Derecho. Todas las garantías jurídicas, elaboradas en los últimos siglos de la historia política de Europa en la figura de división de poderes y derechos fundamentales, se consideran superadas en la concepción fascista del Estado.

2. *El Estado de partido único.*

El Estado de Derecho democrático actual se basa fundamentalmente, desde el punto de vista jurídico, en el régimen de libertad e igualdad de la propaganda política, en la posibilidad jurídica abierta igualmente a todos los grupos y partidos de imponer políticamente sus ideas e intereses. Esta oportunidad, jurídicamente igual, puede ser en cierto modo ilusoria por la desigualdad efectiva que crean la educación y la fortuna, hasta el punto de que la dictadura del proletariado parezca llenar mejor esta pretensión de igualdad que el actual Estado de Derecho. A pesar de esto, el nacimiento del partido popular católico, con sus pretensiones sociales eminentemente radicales, demuestra hasta qué punto es una realidad en la Italia de la postguerra esta posibilidad igual de actuación política.

La dictadura fascista sustituye el Estado de partidos por el *Stato partito,* el Estado de partido único. La falta de conciencia y de responsabilidad política de los antiguos partidos había preparado el terreno a la primitiva agitación fascista en pro del Estado sobre los partidos. Al principio, el movimiento fascista pretendía ser un antipartido, y en su discurso de Udine de 22 de septiembre de 1922 dijo Mussolini que el objetivo de la revolución fascista era un Estado que dijera simplemente: «El Estado no representa a un partido, sino a la nación entera. Resume a todos en sí, está sobre todos y protege a todos. Y combatirá cualquier empresa que tienda a derrocar su supremacía inviolable.»

Ahora bien, este Estado sobre los partidos sólo puede ser, o bien la idea apolítica de justicia, o un medio barato de agitación; pero nunca una realidad política. Los gobiernos no están en el aire y todos llevan como soporte una columna de fuerzas, sobre la cual han de apoyarse. La diferencia entre el Estado fascista y el parlamentario no está, por tanto, en la ausencia de partidos, sino en la trabazón de un partido, indiscutiblemente más fuerte, en la dictadura fascista. Ciertamente, la función, el carácter y la organización del partido dictatorial y del parlamentario son fundamentalmente distintas. Según la opinión fascista, en el Estado parlamentario de partidos la naturaleza del Estado «no se deriva de las conveniencias íntimas y de los fines absolutos del mismo Estado, sino de las conveniencias y fines particulares del partido que proporciona el gobierno» (Maraviglia: «Stato e Partito», en la *Tribuna* de 2 de octubre de 1928). La diferencia entre las dos formas de partido aparece perfectamente definida en que el partido parlamentario se considera a sí mismo parte de un todo, y, por tanto, presupone otros partidos, en cambio el partido de la dictadura se identifica

y debe identificarse a sí mismo con el todo. Y en este sentido la función del partido parlamentario es ciertamente incompatible «con la nueva idea del Estado, que no consiente una pluralidad de convicciones, tendencias u objetivos». (Maraviglia.) La función del partido parlamentario es restablecer la unidad de voluntad política en la pluralidad de voluntades, primero dentro de sus propias filas, y luego, parlamentando, con los demás partidos. La función del partido de la dictadura es imponer su propia opinión, que no concede al adversario ni la más pequeña base de discusión. El partido de la dictadura no pretende ser *pars*, pretende ser más que *pars pro toto*. Tiene que sofocar por la violencia las opiniones ajenas. Mussolini tenía ciertamente razón al afirmar que jamás ha existido ni existirá un gobierno basado «exclusivamente» en el consentimiento de los gobernados y que haya renunciado absolutamente al empleo de la violencia. La *marcha sobre Roma* ha demostrado también lo siguiente: «Arrebatad la fuerza a un gobierno —bien entendido, la fuerza de las armas—; dejad intactos sus principios inmortales y el gobierno sucumbirá ante el primer núcleo organizado que esté decidido a derrocarle». Pero cuando Mussolini continúa diciendo que el fascismo ha barrido como inmundicias todas «estas teorías enemigas de la vida», y anuncia como su principio fundamental: «que cuando un grupo o un partido han conseguido el poder tienen el deber de sostenerse y de defenderlo contra todos» (*Gerarchia*, marzo de 1923), el Mesías del Estado «superador de los partidos» no hace más que caracterizar con la mayor precisión la diferencia justa entre la soberanía de un partido dictatorial y la de un partido democrático, aunque trató de encubrirlo con su trabajo «Violencia y consentimiento». Jamás como en estas palabras se ha afirmado con más audacia y desenfado la teoría de la fuerza como fin propio. Su audacia expresa, de una parte, la profunda descomposición de todos los contenidos políticos de nuestra época, y de otra, se explica por el carácter del partido de la dictadura. Un partido democrático se retira si le falta el consentimiento; el partido de la dictadura sigue con o sin consentimiento. Una vez llegado al poder, el partido de la dictadura no se conmueve cuando le falta el asentimiento, sólo se conmueve por la violencia. Por esta razón, y sólo por ésta, puede el partido de la dictadura renunciar a una legitimación de contenidos políticos ideales, y puede Mussolini invocar el encanto de las palabras formalistas: «Orden, Jerarquía, Disciplina» que, en su falta de contenido, sólo significan los medios técnicos de toda dominación.

La posición del partido fascista en el Estado se desprende de su función de afianzar constantemente la propia soberanía. Su monopolio político fue el resultado, como en los demás casos, primero, de

la violencia efectiva, cuyas crueldades y falta de tacto no hemos de describir aquí, y después, de una actuación administrativa adecuada. Así, por ejemplo, el 6 de enero de 1925 el ministro del Interior, Federzoni, informó sobre las medidas adoptadas «en los últimos días». «Se disuelven noventa y cinco asociaciones "sospechosas" y veinticinco organizaciones "subversivas"; se detienen cien personas; se registran 655 domicilio, etc.». Este monopolio del partido fascista fue al fin reconocido y asegurado legalmente por el artículo 4.º de la ley para la Defensa del Estado de 25 de noviembre de 1926, que amenaza con severas penas la reconstitución de las asociaciones, organizaciones y partidos disueltos, y castiga, además, al que «de cualquier manera propagase la doctrina, programa o métodos de acción» de tales asociaciones; disposición que puede también tener extraordinaria importancia para la libertad de las ciencias sociales. Muy poco tiempo antes, el Ministerio había ordenado la disolución de todos los partidos, asociaciones y organizaciones «que desplegasen actividades contrarias al Gobierno» (*Popolo d'Italia* de 6 de noviembre de 1926). Ni siquiera se respetaron las sociedades católicas de torneos y deportes. Actualmente no existe en Italia con carácter legal ni ilegal, fuera del fascista, ningún otro partido o asociación política, si se exceptúan las asociaciones comunistas ilegales. Las penas extraordinariamente severas que por la simple afiliación al partido comunista impone el Tribunal Militar excepcional y que los periódicos italianos publican semanalmente, para justificar la dictadura, proporcionan los mártires necesarios para la agitación comunista, y suministran al partido un número de partidarios cada vez mayor entre los obreros italianos. Como un vínculo políticamente nulo con el Vaticano, la dictadura tolera el *centro nazionale*, minúscula disgregación, completamente fascista, del antiguo *partido popular*, que, sin embargo, pretende mantenerse «fuera de la rígida disciplina de partido» del fascismo (*L'origine e gli scopi del Centro Nazionale Italiano*, Roma, 1925, p. 4).

Para justificar este monopolio del partido fascista construye la ideología fascista todo un sistema de analogías. En primer término, Estado, Nación, Partido y Gobierno deben ser idénticos. La identificación de un partido antiguo con el Estado hubiera sido «excitante y peligrosa», pero, en cambio, la identificación del Estado con el partido fascista, que representa e idealiza la nación misma, es «lógica y sagrada», según opinaba el ministro de Justicia, Rocco, en el discurso que pronunció en la Cámara el 19 de junio de 1925. La equiparación de la *élite* con el partido fascista sirve también para legitimar el aniquilamiento de toda oposición política; este partido desempeña hoy «en la sociedad italiana nacional y en el régimen

fascista una función análoga a la que desempeñaban las clases aristocráticas en los grandes imperios del pasado» (Maraviglia, obra citada). El fascismo no podía considerar como *élite* política a la aristocracia de sangre porque, aparte del anacronismo, desde hacía ya muchos siglos la nobleza hereditaria había perdido importancia política en Italia. El fascismo pretende continuar la tradición jacobina de una aristocracia de la virtud, en la cual, el «homme vertueux», limpio de todo egoísmo, acata como si fuera una divinidad a la «volonté générale» personificada en el dictador, elevándose sobre la masa y adquiriendo el derecho a dominarla. El difícil problema de la *élite* aparece aquí resuelto del modo más sencillo. Pertenece a la *élite* el que posee el *carnet* de miembro del partido; pero hay muchas razones para dudar de que la afiliación al partido implique también esa superioridad de «virtud sublime, sacerdotal y guerrera». Por lo que a las virtudes de la casta guerrera se refiere, no hay más remedio que aceptarla en vista de la jerarquía fascista, jurídicamente reglamentada, tal, por ejemplo, en los turnos para obtener trabajo y también en la disposición de Mussolini, dada en marzo de 1928, que concede preferencia a los grupos fascistas sobre las demás asociaciones italianas en todas las fiestas de las colonias italianas en el extranjero, y también sobre los inválidos y ex combatientes. Pero lo indudable es que la afiliación al partido implica, en cualquier caso, ventajas económicas y honores políticos. Ahora bien, ¿cómo se legitima esta *élite?* ¿Qué representaciones concretas de valores sirven de soporte a su dominación y ganan la tolerancia del pueblo? ¿Qué valores sirven de fundamento a esas jerarquías en el seno de la *élite?* Sin embargo, no podemos admitir que 1.072.010 hombres y 88.006 miembros femeninos que arrojan las listas del partido el 25 de octubre de 1928 sean en igual grado *élite.* El estatuto del partido deja esta cuestión por resolver. Los mismos fascistas confiesan que el pasado y el actual principio de selección de la *élite* es completamente casual y pasajero. Los descendientes de la *élite* se educarán en las organizaciones de juventudes del partido. El *Balilla,* que abarca a los niños desde los ocho hasta los catorce años, arrojaba en octubre de 1928 un número de inscripciones de 780.937, y el *Avanguardia,* que comprende desde los catorce hasta los dieciocho años, 325.127. Las organizaciones femeninas paralelas contaban 365.781 *piccole italiane* y 66.853 *giovani italiane.* Volveremos en otra ocasión a ocuparnos del principio de selección, dentro de estas asociaciones.

La trabazón del partido se mantiene hoy en muy escasa medida por factores ideales, en medida algo mayor por el Jefe y su milicia, y, de hecho, por intereses económicos. El derecho de patronato sobre los cargos que corresponde a los diversos partidos democráticos está reemplazado por el monopolio permanente del partido fascista para hacer fructificar la fuerza política y económica del Estado. Este monopolio implica necesariamente la anulación de la nobleza, que se realizó a principios de 1927. Desde este momento, sólo las organizaciones de juventudes pueden legalmente suministrar los nuevos miembros del partido. *Avanguardia y Balilla* son también asociaciones de interés, no sólo porque la afiliación lleva consigo el suministro de vestidos, la preferencia en la escuela y toda clase de rebajas en los precios, sino también porque, según dispone el Reglamento de 3 de abril de 1926 artículo 33 y siguientes, en la provisión de plazas o sueldos vacantes habrá que conceder preferencia a los miembros de las juventudes fascistas, bajo pena de nulidad.

La equiparación de Estado y partido influye también en la organización y conduce jurídicamente a una confusión de sus recíprocos límites. El criterio que preside la organización de la dictadura es que, por lo menos, los órganos supremos del partido sean a la vez órganos supremos del Estado. Desde la *marcha sobre Roma* esta unidad está representada por Mussolini, que es a la vez *duce* del fascismo y *Capo del Governo,* jefe supremo del partido y jefe del gobierno. La ley de 12 de septiembre de 1928 ha venido a consolidar jurídicamente una situación de hecho anterior, haciendo del Gran Consejo (Gran Consiglio) del partido fascista el órgano supremo del partido y del Estado, encargado de coordinar y completar los resultados del régimen instaurado por la revolución de octubre de 1922. Su secretario permanente es el secretario político del partido, y le corresponde también, por delegación del jefe del gobierno, o en caso de vacante, la convocatoria y la presidencia del Gran Consejo. El Gran Consejo se compone, en realidad, exclusivamente de miembros del partido, y el dictador puede conceder la calidad de miembro a las personas que hayan contraído méritos con la nación o con la revolución fascista. Nominalmente, al menos, el Gran Consejo establece el reglamento, los estatutos y las directivas políticas generales del partido. El nombramiento y la destitución del directorio y de los altos funcionarios del partido se hace por medio de decreto del jefe del gobierno, o sea por un acto del Estado. Finalmente, por virtud del decreto de 16 de octubre de 1928, el secretario del partido fascista toma parte en las reuniones del Consejo de ministros. Consecuencia del sistema de la dictadura es que los órganos del partido ejerzan vigilancia mutua, no sólo dentro del país, sino también en las representaciones diplomáticas radicadas en el extranjero.

La incorporación a cargo del Estado de las instituciones del partido fascista se ha hecho de un modo sistemático. La ley de 1 de mayo de 1925 y la de 3 de abril de 1926 han incorporado, respectivamente, al Estado las instituciones culturales y las organizaciones de juventudes del partido. De muy mala gana ha incorporado Mussolini al Estado el ejército fascista, último fundamento de su poder. El ejército privado de Mussolini, que cuenta con 300.000 hombres, está hoy en calidad de «ejército de voluntarios para la seguridad nacional», al lado del ejército del rey, que cuenta con las fuerzas de paz de 175.000 hombres. Para comprender la situación, no hay que olvidar el hecho importante de que, a pesar del juramento que presta al rey, introducido dos años después de la exaltación de Mussolini al gobierno, por la presión que produjo la crisis Matteotti, la milicia fascista, si bien se mantiene por virtud del decreto-ley de 14 de enero de 1926 a expensas del Estado, no está, sin embargo, a las órdenes del rey, sino solamente a las del presidente. ¿Para qué sirve la milicia nacional? «Para defender la revolución fascista», declaró Mussolini, con una claridad que no dejaba lugar a dudas, en el discurso que pronunció en el Senado el 8 de junio de 1924.

Se ha declarado símbolo oficial del Estado el emblema del partido, y por decreto-ley de 12 de diciembre de 1926 fue incorporado al escudo oficial del Estado. Por eso, el escudo actual del Estado italiano, con sus dos símbolos, absolutamente divorciados, la cruz real de la Casa de Saboya y el símbolo fascista de los lictores, es, en realidad, expresión fiel de la verdadera situación política. De un lado, el rey, el ejército y la mayor parte de la burocracia, y de otro, Mussolini, la milicia y el partido. La mejor traducción, por consiguiente, de *Stato partito* debiera ser «Estado disgregado». Es un dato muy significativo de esta lucha sorda dentro del Estado integral, totalitario, el que las banderas del ejército no llevan hasta ahora, a pesar de haberlo anunciado dos veces, el hacha de los lictores, sino sólo el escudo saboyano.

Esta enumeración incompleta de las instituciones citadas demuestra claramente que el partido fascista no tiene, como los partidos en el Estado de derecho (véase Triepel: *Die Staatsverfassung und die politischen Parteien,* 1927), un carácter meramente institucional, sino que está incorporado al Estado. La ley de 14 de junio de 1928 vino a consagrar jurídicamente este hecho. Determina esta ley, no sólo que las asociaciones, organizaciones e instituciones creadas por el partido podrán adquirir la personalidad jurídica por decreto, sino que dispone también que los actos y contratos del partido fascista deberán ser considerados como actos del Estado. El decreto de 24 de octubre de 1928 reconoce esa validez a los actos del directorio

del partido nacional fascista. Por tanto, el partido es «en realidad un instrumento del Estado, un órgano, si no estatal, por lo menos paraestatal» (Maraviglia, obra citada). La extorsión conceptual a que obliga el identificar el partido con el Estado, con instrumento y órgano paraestatal del Estado, con nación, con *élite* nacional, etcétera, planteará graves dificultades a la jurisprudencia fascista.

El partido fascista es un instrumento del Estado primordialmente porque es el instrumento del dictador para restablecer la unidad de voluntad, objeto de sus aspiraciones. Para realizar esta función, el partido de la dictadura tiene que ser, al mismo tiempo, un partido dictado. Con el disfraz fascista, esto se expresa del siguiente modo: no son ya los partidos los que «desde fuera» dan gobierno al Estado, sino que es «el mismo Estado» quien desde lo más íntimo de su conciencia, y de acuerdo con sus instituciones políticas y sociales fundamentales, crea su gobierno, para lo cual es preciso conservar el concepto de organismo, si se quiere que a través de ese «mismo Estado» mítico no se deje traslucir lo que en realidad es: el dictador. (Maraviglia, obra citada.) La voluntad que había de imponerse por virtud de unificaciones jerárquicas al partido, que ya tiene bastante con las ventajas económicas y la fuerza de que goza, y a través de éste al pueblo, no es la voluntad fascista, sino la del dictador. En este punto llega a su perfección política la dictadura fascista. La pretensión manifestada por Mussolini el 2 de agosto de 1924: «todos los afiliados al partido tienen que sentirse hombres, no precisamente para buscar nuevas soluciones a peculiaridades, doctrinas y problemas que siempre aparecen distintos, sino para obedecer ciegamente las órdenes como soldados», que entonces era un postulado de programa, se ha convertido desde entonces en realidad y se ha elevado a principio. El nuevo estatuto del partido de 11 de octubre de 1926 quita a los miembros toda autonomía, pierden toda influencia sobre la provisión de titulares de los órganos y sobre la formación de voluntad del partido. Las reglas y jerarquías, dice el estatuto, reciben «luz y norma desde arriba, desde donde se pueden abarcar mejor los deberes y obligaciones, las funciones y los méritos». El mismo partido fascista no es, por consiguiente, un sujeto político, sino un simple objeto, en realidad, despolitizado. El *duce* decide única y exclusivamente sobre los objetivos y traza el rumbo a la política fascista. En consecuencia, todos los cargos del partido se proveen desde arriba; el secretario general del partido, que lleva el título de excelencia y nombra a su vez el secretario provincial, es nombrado formalmente por el Gran Consejo, y efectivamente por el dictador. Como además en el partido está eliminado el *elezionismo* (electoralismo), el *duce* dispone con libertad y

omnipotencia absoluta sobre todas las fuerzas organizadas del Estado, de la milicia, del partido, y también, como luego veremos, de los sindicatos. «La política del pueblo italiano —decía el secretario del partido, Turati, el 11 de septiembre de 1928— sólo puede ser la política de un jefe (Capo) que ordene y conozca el rumbo a seguir.» La orden militar ha desplazado a la norma jurídica del Estado. El partido llamado «milicia política» (por ejemplo, Rocco en el discurso que pronunció en la Cámara el 9 de marzo de 1928), recibe la orden del día *(foglio d'ordini)*, que en forma militar prescribe a sus miembros, y, por tanto, al pueblo entero, la actitud que habrán de adoptar frente a los acontecimientos importantes del día. El miembro recién ingresado en el partido tiene que prestar el siguiente juramento, muy instructivo: «Juro obedecer sin vacilación las órdenes del *duce* y servir con todas mis fuerzas, con mi sangre si fuera preciso, a la revolución fascista». Si a esta fórmula de juramento, que nada dice del Estado, de la nación, del derecho, o del rey, se añade la «lógica y santa» identificación de Estado y partido, ampliada todavía por la equiparación de Estado y dictador, tendremos la expresión más cabal de una dictadura soberana, si se eliminase al rey. Mientras éste exista no podrá llegar a su meta lógica la revolución fascista. Pero sin el rey, como ya vimos, no puede subsistir la continuidad del régimen fascista.

3. *El Estado corporativo.*

Hasta aquí el fascimo se ha manifestado, en fin de cuentas, como una negación y una restauración de forma, y en consecuencia, su figura política como la forma política más primitiva, como una dictadura. Lo que da al fascismo gran interés y fascina a amplios sectores de Europa es su afirmación de que su idea corporativa del Estado ofrece una solución fundamental de las crisis políticas, exigible a todas las clases sociales. En el fascismo quiere verse la síntesis de las ideas nacionales y socialistas capaz de superar la oposición de clases que disuelve al Estado. El fascista francés Georges Valois define precisamente el fascismo como *Nationalisme-Socialisme* (*Le Fascisme,* 1927, p. 21). El mismo Mussolini distingue la parte de legislación corporativa del resto de su obra legislativa, como la «más atrevida», audaz y original; en otros términos, como la «más revolucionaria». Efectivamente, el problema de clases es el punto candente. El problema de la autoridad, de la jerarquía, de la *élite* política concreta, etc., necesita, al llegar aquí, una respuesta concreta. Si el Estado corporativo es la nueva forma política que

resuelve satisfactoriamente las crisis del Estado de clases, entonces la dictadura estará absolutamente justificada como el medio para conseguir este fin. Si no, no.

Nada mermaría al resultado práctico de Mussolini el que la idea del Estado corporativo sindical o gremial no sea original del fascismo (véase el capítulo II). En 1919 no había en Italia un solo partido que no hubiera pretendido de algún modo reformar la Constitución del Estado en un sentido gremial. Estas pretensiones figuran en los programas sindicalistas, en los socialistas centralistas, en los nacionalistas y en el programa del partido popular (véase Marschak, obra citada, todo 53, pp. 81 y ss.). Uno de los primeros que propuso y reglamentó una reforma «orgánica» corporativa del Senado fue el ex ministro liberal y senador Ruffini (véase su *Guerra e Riforme costituzionale,* Torino, 1920). La primera constitución gremial de Italia fue promulgada para Fiume el 31 de agosto de 1920, por D'Annunzio, como *Carta del Carnaro.* Según esta Constitución, que jamás entró en vigor, debía figurar a la cabeza del Estado gremial «el Consejo de los Mejores», elegido por sufragio universal. En el ya citado programa electoral de Mussolini del invierno de 1919 se dice también «abolición del Senado y creación de un *Consiglio* técnico *nazionale* para el trabajo físico e intelectual, para la Industria, el Comercio y la Agricultura». Italia entera parecía estar de acuerdo en este punto, como en la misma época en Alemania, desde los comunistas hasta los conservadores, todos parecían acordes en esta idea de los Consejos. Ahora bien, esta bella armonía sólo podía subsistir mientras no se plantease el problema de cuál iba a ser el contenido político-social y quiénes los sostenedores de estas ideas gremiales y de estos Consejos. Por eso el juicio sobre el Estado corporativo y, por consiguiente, sobre la dictadura fascista, presupone un análisis a fondo de la estructura conceptual y sociológica de lo que actualmente se llama en Italia sindicalismo nacional fascista.

Tiene de común con el sindicalismo revolucionario, que representaba Mussolini antes de aliarse a los nacionalistas, el que ambos coinciden formalmente en la idea de la violencia y en sus sentimientos antiparlamentarios. Pero el sindicalismo de procedencia soreliana combatía el parlamentarismo porque, anarquista a medias, condenaba el Estado y el socialismo centralista económico. «Repartimos la autoridad del Estado —escribía uno de sus paladines intelectuales en Italia— entre los sindicatos; los anarquistas la desparraman entre los individuos. En el propio desenvolvimiento de los sindicatos, en las leyes de la evolución de estos nuevos órganos sociales,

vemos la necesidad objetiva que convertirá el sindicato en un órgano autoritario, capaz de eliminar gradualmente al Estado» (A. Labriola, *Sindicalismo y Reformismo*). Así opinaba precisamente en 1906 el profesor nacional fascista Pannunzio, posteriormente directivo del partido: «El sindicalismo no pretende disgregar el principio de autoridad, sino repartirlo entre los sindicatos». El soporte social y político de este sindicalismo anárquico que pretende construir la colectividad sobre asociaciones obreras autónomas y odia con preferencia al centralismo mortífero, no debía ser otro que el proletariado combatiendo en la lucha de clases bajo la dirección de sus heroicas *élites*, en el sentido que les da Sorel. No se distingue de los demás partidos socialistas ni por la afiliación al partido, ni por su fin último, la socialización de los instrumentos de producción, sino simplemente por la táctica y por sus aspiraciones de ir hacia una forma económica descentralizada. Dentro de este círculo de ideas del joven Mussolini, las palabras autoridad, disciplina, *élite*, etc., tenían una significación concreta.

En un escrito del jefe de los nacionalistas, Enrico Corradini, publicado antes de la guerra e influido indudablemente por Georges Valois, se dice lo que los nacionalistas entendían por sindicalismo antes de unirse a Mussolini y quién era a sus ojos el soporte de la lucha. Ostenta el título significativo de *Il regime della borghesia produttiva* (Roma, 1918), y comienza planteando la cuestión del modo siguiente: «¿Cómo es posible un régimen de burguesía productiva en una comunidad política moderna, con sufragio universal y en medio de la lucha socialista de clases? He aquí nuestra respuesta: la burguesía productiva emprenderá animosamente la lucha de clases, hará todo lo imaginable por dominar el sufragio universal, animada de la esperanza de que al fin la lógica misma de las cosas modificará, más pronto o más tarde, el sistema; porque, afortunadamente, también las mentiras convencionales tienen su existencia contada y el parlamentarismo es una mentira convencional. Nosotros imaginamos una nación dividida en sindicatos según el tipo de los *arti maggiori e minori* de las antiguas comunas y en la cual cada sindicato elegirá de su seno a los representantes para un Consejo Nacional: por lo menos, tendríamos así representantes directos y competentes *(tecnici)* de los intereses reales de los sindicatos». Y en otro pasaje se dice: «¿Significará el sindicato la muerte del parlamentarismo? A nuestro juicio, sí. Se trata precisamente de lo siguiente: de poner por encima de todos y de todo la ley de la producción; de no subordinar o sacrificar el proletariado a la burguesía, o ésta a aquél, sino de subordinar ambas clases a la ley de la producción. Si la burguesía tiene mayor fuerza y dispone de poder, no es para satisfacer su egoísmo o por razón de sus méritos, sino porque así lo exige la ley de la producción, que no puede violarse sin que quede amenazada la existencia de los individuos y de la colectividad; esta ley determinará la parte que corresponde a cada una de las clases en el poder, en razón de los servicios que presten; esta ley regulará la justicia social y será el fundamento del orden del Estado» (citado por Marschak, obra citada, tomo 52, páginas 710 y ss.).

En este «Estado de productores» los conceptos de autoridad, disciplina, *élite*, etc., aparecen perfectamente concretados y determinada de un modo específico la base social de la lucha de clases antiproletaria. Se echa de ver que esta jerarquía y disciplina de la producción capitalista, esta *élite* burguesa, que combate animosamente por afirmar su dominación, y esta autoridad significan, para Corradini, la dictadura. Como el nacionalismo no dispone de una medida estática de valores que determine la jerarquía y la distribución de fuerzas dentro del Estado, ni puede tampoco pensar, por su condición capitalista, en una sucesión jurídica de su *élite*, por ley lógica su antiparlamentarismo tiende fatalmente a la dictadura.

El mismo Mussolini ha dicho que su sindicalismo de hoy no tiene la menor semejanza con el que profesara antes de la guerra. A la pregunta, que él mismo se hace de cómo, dónde y cuándo nació el sindicalismo nacional fascista, da la siguiente respuesta: «Año de nacimiento: 1921; lugar: Llanura del Po; modo como nació: por la conquista y destrucción de las fortalezas subversivas. El sindicalismo fue al principio meramente rural, fue la revolución de los explotados *(taglieggiati)* por los impuestos, la rebelión de los pequeños propietarios territoriales, arrendatarios y subarrendatarios... Sólo algún tiempo después se sumaron los obreros agrícolas, pero había también que arrastrar a las masas urbanas, al proletariado industrial».

Ya sabemos que a fines de 1920 Mussolini había roto definitivamente con el socialismo y desde este momento comenzó a apoyarse en las clases poseedoras. El nuevo séquito, que le ayudó, principalmente con medios financieros, estaba formado por la gran industria de Milán y Turín, los propietarios territoriales que antes hemos citado, los pequeños colonos de la llanura del Po, los pequeños comerciantes y principalmente la clase media intelectual. Esta mezcolanza sociológica favorecía los objetivos políticos y económicos de Mussolini. Al decidirse Mussolini a ser su base social, él mismo decidía a la vez el carácter de su sindicalismo como una lucha de clases antiproletaria, en el sentido de Corradini. No po-

demos aquí exponer al detalle las consecuencias a que llevó la política económica del fascismo, que se reflejó, en primer término, en la guerra contra los sindicatos socialistas y católicos, en la destrucción de las cooperativas de producción y de consumo, tan odiadas por los pequeños comerciantes, y luego, en la política fiscal, al anular las investigaciones parlamentarias acerca de las concesiones sobre suministros de guerra, en la desgravación de 300 millones de impuestos a los industriales, en la abolición absoluta del impuesto sobre la herencia dentro de la familia, y especialmente en el decreto de 29 de marzo de 1923, que permitía a la gran industria obtener, en caso de inflación creciente, un crédito ilimitado de los institutos de emisión. (Véase Matteotti: *Un anno dei dominazione fascista,* y también *Internationaler Fascismus,* pp. 30 y ss.; Marschak, obra citada, tomo 53, p. 107, y Michels, obra citada, pp. 73 y ss.) Además, la acentuación exclusiva del interés de la producción y la dislocación de los problemas de la producción y del consumo en la teoría económica fascista, aparte del absurdo en el terreno puramente económico, sólo servían esencialmente a los intereses de los poseedores de los instrumentos de producción. La pretendida síntesis de nacionalismo y socialismo por el fascismo consiste en que el socialismo desaparece de la ideología fascista y se sustituye por la «generalización del capitalismo». En la sesión del Senado de 11 de marzo de 1926 declaró Mussolini que el capitalismo era uno de los puntos del programa del sindicalismo fascista, profetizando a la forma económica capitalista un porvenir de muchos siglos. «Protección de la propiedad y fabricación inteligente por los propietarios: éstos son los criterios fundamentales de nuestro sindicalismo», declara el sindicalista fascista Pighetti (*Sindicalismo fascista,* 1924).

El programa político económico fascista es indudablemente manchesteriano o, como dicen los italianos, liberal. Los tres economistas fascistas Pareto, Pantaleoni y Ricci, que han mantenido vivo intercambio de ideas con Mussolini, pertenecen a esta tendencia. El *duce,* que se había llamado a sí mismo «liberal en el sentido clásico de la palabra», formuló el programa del siguiente modo: «Fortificación del Estado político, desmovilización paulatina del Estado económico». El que las cosas ocurrieran después de otro modo se debe a que la dictadura fascista no vino al mundo en la época del capitalismo manchesteriano, sino en una época de capitalismo concentrado y organizado, y, por otra parte, se debe también a la política mercantilista de la dictadura fascista, que sin negar fundamentalmente el dogma liberal, inspirándose en el despotismo ilustrado, fomenta la iniciativa capitalista, pero combate, igual que todas las libertades políticas, cualquier clase de administración autónoma en el terreno económico, social o político, y aunque hace mucho en pro del pueblo, no consiente que el pueblo haga nada por sí mismo.

En el discurso que pronunció en la Cámara el 15 de julio de 1923 dijo Mussolini: «Se habla de libertad... ¿Pero qué es esta libertad?... Hasta ahora, el pueblo italiano no me ha pedido nunca libertad. En Mesina, el pueblo que rodeaba mi coche gritaba: " ¡Líbranos de las barracas! ". Hace muy poco tiempo los municipios de la Basilicata me pidieron agua. En Cerdeña vinieron las gentes a mí con caras marcadas por el sufrimiento, me rodearon y exclamaron: " ¡La malaria nos mata! ". No hablaron para nada de libertad, ni de Constitución». Es muy significativo que Mussolini, para justificar su Estado benéfico absolutista, en éste, como en otros casos, se refiera a la parte sur de Italia, con su estructura económica casi precapitalista y su población de analfabetos. Por lo demás, se puede muy bien aceptar el criterio de Mussolini de que la «felicidad» de un pueblo no estriba sólo en una libertad «más o menos imaginaria», y ver, por tanto, en el sistema fascista la «solución de los problemas sociales», como hace, por ejemplo, con la falta más absoluta de sentido crítico, Mueller en su obra *Fascismus als soziale Wirtschaftsmacht* (1928); pero eso no quiere decir que el pueblo italiano u otro pueblo cualquiera comparta este criterio, muy ajeno, en todo caso, a los precedentes heroicos del fascismo, y consienta en acatar la tutela de otro y en que se le imponga la felicidad, pues esa es ya otra cuestión muy distinta y, desde luego, la cuestión políticamente decisiva.

Según la idea fascista, esta política benéfica de despotismo ilustrado debe proteger los intereses de los no poseedores, «en tanto que no se opongan a los intereses de la nación», y superar el Estado de clases. Claro es que no se niega, en principio, la lucha de clases. Representa sólo un método para conseguir inmediatamente la colaboración de las clases. «La lucha de clases puede ser un episodio en la vida de los pueblos, pero no puede ser un sistema perpetuo, porque eso significaría la aniquilación de la riqueza y la miseria general» (Mussolini en 3 de junio de 1923). Que estas ideas las compartían ya los jefes del socialismo italiano y que Turati representaba ya en 1911 el principio de la colaboración, nadie lo sabía mejor que Mussolini, quien como sorelista había atacado por su «traición» a los reformistas, que no habían sabido comprender la tragedia de sus violencias. Con la distinción de tres o más clases, a saber, obreros manuales, patronos y obreros intelectuales, de una parte, y con la solución de la lucha de clases en una lucha de gre-

mios *(categorie)* y aptitudes *(capacità)*, de otra parte, pretende el fascismo establecer los supuestos del nuevo orden de estamentos. Todas las actividades económicas equivalen, en este nuevo orden, al ejercicio de un cargo público, y el individuo educado por su gremio no debe aparecer frente al Estado como un átomo social, sino a través de la mediación de su gremio. Por encima de todas las oposiciones, el Estado Nacional debe abarcar a todos con un criterio de justicia y asegurar la colaboración de todas las energías nacionales. Esta era, poco más o menos, la idea fundamental de la Comisión de los Dieciocho de los «Soloni», integrada por nueve profesores, seis abogados y otros tres miembros, y que, por encargo de Mussolini, presentó en 1925 su propuesta para una reforma corporativa del Estado *(Relazioni o proposte della commissione presidenziale*, etc., 1925).

La ordenación que establece la ley del 3 de abril de 1926 y las disposiciones complementarias de 1.º de julio de 1926 tienen una estructura esencialmente distinta. En primer lugar, se reconoce implícitamente el antagonismo potencial de clases, en cuanto que los propietarios de los instrumentos de producción (patronos y financieros) y los obreros están organizados en «sindicatos» distintos. En la cúspide de la Federación patronal están los seis «sindicatos» confederados de la industria del Reino (junto con los artesanos), de la Banca, del Comercio y de la Agricultura, de las Empresas de Navegación marítima y aérea, de transportes terrestres y de cabotaje. Las citadas normas jurídicas prevén la constitución de seis sindicatos obreros centrales y de otras tres federaciones para las profesiones liberales y artísticas. Tras duro batallar, consiguió el presidente de los sindicatos fascistas, Edmondo Rossoni, realizar a última hora una asociación unitaria de obreros, con inclusión de las profesiones intelectuales, que, ciertamente, no es la peor demostración de la realidad de una oposición entre las dos clases. Pero en noviembre de 1928, atendiendo a las quejas de los patronos, Rossoni fue depuesto y la federación obrera única volvió a disgregarse en seis sindicatos confederados.

La ley de 3 de abril de 1926 preveía en su artículo 3.º, al lado de esta organización vertical de los sindicatos, las asociaciones en sentido horizontal, que el artículo 42 de las citadas Disposiciones complementarias define del siguiente modo: comprenden las organizaciones sindicales nacionales de los distintos factores de la producción a patronos y obreros intelectuales y manuales de una rama determinada de la producción, o bien una o varias categorías de empresas. Las organizaciones asociadas de este modo constituyen una corporación. La corporación se crea por decreto del Ministerio de Corporaciones. Según el artículo 43, la corporación no es una persona jurídica, sino un «órgano de la Administración del Estado». Su función, según el artículo 44 y siguientes, es la de un órgano moderador y debe fomentar la mediación en el trabajo, la formación de los aprendices y el desarrollo de la producción. El presidente es nombrado por el Ministerio de Corporaciones.

Después de examinar esta organización, no cabe, por muchas razones, hablar de una organización corporativa del Estado italiano. En primer lugar, a los tres años de haberse promulgado esta ley no existe en Italia ni una sola corporación, a pesar de que exista un Ministerio de Corporaciones. «Continuaremos todavía por mucho tiempo en un estadio sindical», declaró Mussolini el 6 de mayo de 1928. En la primavera de 1929 se anuncia para un futuro próximo la creación de las corporaciones. Pero lo decisivo es que ni los sindicatos fascistas, ni las corporaciones —en la terminología legal italiana se distinguen cuidadosamente ambos conceptos— pueden servir de base a una organización corporativa del Estado. Podemos prescindir, por ahora, en nuestro estudio, de los sindicatos patronales, que en su mayor parte estaban ya organizados unitariamente. Por lo que a los sindicatos y corporaciones obreras se refiere, hay que observar que lo que les une no es una voluntad de colectividad corporativa, formada en su seno, sino la coacción dictatorial que se ejerce desde arriba valiéndose de todos los medios. El fin de esta coacción daría al traste con las corporaciones. La «Carta del Lavoro», promulgada en la fecha mítica del aniversario de la fundación de Roma y tan decantada como «Magna Carta del Trabajo», comienza su artículo 3.º con el siguiente principio: «La organización gremial o sindical es libre.» Pero este principio se ha escrito para el extranjero, especialmente para la Oficina Internacional del Trabajo en Ginebra; no se ha escrito para Italia. La cuestión de si los obreros están obligados a ingresar en los sindicatos fascistas no es en realidad un «espléndido punto de partida para discusiones académicas interminables» (por ejemplo, Beckerath, obra citada, p. 129), sino que está ya claramente definido por las siguientes palabras del artículo: «Sin embargo, sólo los sindicatos legalmente reconocidos y sometidos al control del Estado tienen el derecho de representar legalmente a todos los grupos de patronos y obreros para los cuales se ha formado el sindicato, de proteger sus intereses frente al Estado y las demás Federaciones gremiales, de celebrar contratos colectivos de trabajo, obligatorios para todos los miembros del grupo, de imponerles cuotas, y de ejercitar las funciones que el interés público les encomiende.»

Por último, sólo estas Federaciones legalmente reconocidas pueden comparecer ante los Tribunales industriales (art. 17). Por consiguiente, existe un monopolio sindical, evidentemente fascista. Este monopolio está consagrado legalmente por el párrafo primero de la ley de 3 de abril de 1926, según la cual sólo «pueden» ser reconocidos legalmente aquellos sindicatos cuyos obreros, «espontáneamente» adheridos, representen una décima parte por lo menos de los obreros de la industria correspondiente, dentro del radio de acción de la Federación, cuando aparte de la protección de los intereses económicos y morales de sus miembros presida en estas Federaciones un criterio educativo y benéfico y persigan un fin de educación moral y nacional, y por el tercero, cuando los directores de estas Federaciones «ofrezcan todas las garantías de capacidad y dotes de confianza moral y nacional». Es supérfluo decir que en este caso también los conceptos nacional y fascista aspiran a ser conceptos idénticos. El Ministerio decide tanto sobre la existencia de estos supuestos como sobre la posible disolución por motivos generales, según el párrafo noveno. Según el párrafo quinto, estos sindicatos representan y gravan con impuestos a todos los productores, sin tener en cuenta si son o no miembros.

Teóricamente, claro es que pueden darse otros sindicatos, pero no se les reconoce legalmente, ni pueden representar a sus miembros y en ningún caso desarrollar un trabajo sindical. Además la misma posibilidad de existencia de un sindicato se da solamente en teoría. A pesar de esta ley, la Federación general de sindicatos socialistas se ha atrevido a continuar su existencia teórica. La consecuencia de ello fue que el 1 de noviembre de 1926, obedeciendo evidentemente a instrucciones centrales, fueron asaltados, devastados y saqueados los locales de esta Federación en Milán, Turín y Roma. La revista de la Federación fue prohibida el 2 de noviembre por una disposición del Prefecto de Milán, que lleva la misma fecha de 1 de noviembre. Pero como «es notorio» que la ley italiana no «condena ni se opone en modo alguno a la libertad de formar sindicatos» (Bottai: *Internationale Rundschau der Arbeit,* 1927; página 601), una semana después la policía devolvió a los directivos de los sindicatos las llaves de sus oficinas. En Roma fue, ciertamente, imposible hacerse cargo del local porque, como observa el expediente, «la obra de destrucción había arrancado de cuajo los goznes de puertas y ventanas». En los días siguientes fueron condenados a deportación una serie de directivos sindicales, de modo que esta última Federación de sindicatos no fascista se disolvió «voluntariamente» el 4 de enero de 1927. (Véase *Die Arbeit,* 1927, p. 132 y s.). Si añadimos a esto el artículo 23 de la Carta: las listas de suministro de trabajo se hacen sobre base paritaria bajo el control de los órganos corporativos del Estado, los patronos están obligados a proporcionarse obreros por medio de estas listas de trabajo, pero tienen el derecho (según el Reglamento, el deber) de hacer una selección entre los inscritos, de modo que den la preferencia, por orden de inscripción, a los afiliados en el partido y en los sindicatos fascistas; si se tiene en cuenta la presión que el exceso de población y la falta de trabajo ejercen en Italia sobre el estómago, a nadie se le ocurrirá dudar de la espontaneidad en la afiliación.

También conviene examinar cuidadosamente cuáles fueron las causas que provocaron, antes de esta legislación, un movimiento de afluencia hacia los sindicatos fascistas. Prescindiendo de la inconstancia de las grandes masas que, después de la guerra, inocentes, crédulas y fácilmente engañadas, se habían apresurado a ingresar en los sindicatos católicos, esta afluencia se explica en primer término, por las promesas socialistas de los sindicatos fascistas, y, en segundo término, por la coacción directa o indirecta. A fines de 1921 había, en cifras redondas, unos 20.000 miembros afiliados a los sindicatos obreros fascistas. En junio de 1922 había alrededor de 433.000; en diciembre del mismo año, un millón; en la primavera de 1924, el número era de 1.977.000; en octubre de 1928, 2.700.000. Los sindicatos fascistas se presentaron al principio con carácter meramente socialista. El Estatuto decía, por ejemplo, en su primera redacción definitiva: «La Confederación afirma que el aumento de la producción y de los instrumentos de trabajo lleva consigo, no sólo la elevación de las clases productoras, sino también la elevación de las clases medias y una expansión creciente de la riqueza y de la propiedad; significa también que con ello se abre a las élites proletarias la posibilidad de adquirir y administrar directamente los instrumentos y los medios de producción y de hacerse social y técnicamente indispensables» (Pighetti, obra citada, p. 22 y siguientes; Hirschberg, Neumeyer, *Die italienischen Gewerkschaften,* 1928, p. 45). El nuevo Estado de 1924 no necesitaba ya hacer esas promesas y las suprimía, así como la alusión a la lucha de clases que todavía contenía el párrafo 7.° del antiguo Estatuto.

Para el desarrollo de los sindicatos fascistas tuvo una importancia primordial, aparte de esta agitación pseudosocialista, la circunstancia de que, con ocasión de la crisis económica de 1922, fueron despedidas grandes masas de trabajadores, los socialistas sobre todo,

convirtiéndose luego, en muchos casos, en condición indispensable para obtener nueva colocación el estar afiliado a los sindicatos fascistas. El 2 de octubre de 1922 se concertó contractualmente el monopolio de los sindicatos fascistas entre la unión de industriales y los sindicatos fascistas en el llamado acuerdo del *palazzo* Vidoni; desde este momento fue muy difícil a los miembros de los sindicatos no fascistas obtener trabajo. El número de los sindicatos fascistas en la época de su nacimiento deja traslucir perfectamente la presión de los propietarios territoriales y del Estado (véase el mismo Hirschberg-Neumeyer, obra citada, p. 136; Marschak, obra citada, tomo 52, p. 720 y s.). Basten estas alusiones incompletas sobre la importancia de la coacción económica para el nacimiento de los sindicatos fascistas, Y finalmente, las ruinas de incendios, que todavía quedan en muchas ciudades italianas, de los que fueron edificios de sindicatos independientes, atestiguan los medios enérgicos que empleó el fascismo para imponerse: el incendio, el robo, los malos tratos y muchos asesinatos. El 14 de junio de 1925 escribía Mussolini en el *Lavoro d' Italia*: «Las masas se precipitaban de los viejos a los nuevos sindicatos tumultuosamente, como el agua de un torrente se precipita por su nuevo lecho. Veo que el aniquilamiento de los rojos se debe principalmente a la acción violenta *(azione bellicosa)* del fascismo, para la cual no estaban preparados moralmente los charlatanes de la otra revolución.» Sólo queda por añadir que las violencias se emplearon tanto contra los «blancos» como contra los «rojos»; recuérdese, por ejemplo, el asesinato del sacerdote Minzoni y el medio millón que puso el Papa a disposición del perjudicado por las depredaciones salvajes y criminales, según expresión del Cardenal Secretario de Estado. Ahora bien; considerar a estos afiliados de los sindicatos, que, según hemos dicho, fueron comprados u obligados por el terror oficial, como élite y como «minoría política consciente», es, en primer lugar, un acto de audacia, y en segundo lugar, revela cuán modestas exigencias se piden a una élite.

Muy importante es el problema de las fuerzas que integran los sindicatos fascistas, porque decide la organización corporativa del Estado. Pues ¿cómo se puede impedir, sin medios violentos, la disgregación de los sindicatos en tendencias políticas y por último en partidos? La violencia es el único factor de integración de los sindicatos fascistas. El fascismo no ha creado una comunidad de valores asequible a la nación entera, ni puede tampoco crearla. Con gran espanto suyo ha comprobado el fascismo en las elecciones para los Consejos industriales *(Commissioni interne)* de 1925, que el entusiasmo nacional no impedirá muchos años

esta disgregación. Las elecciones dieron una mayoría aplastante a los socialistas, y, en parte, a los comunistas. En Bauchiero, Condove, de 900 obreros votaron 786, de ellos 745 socialistas y 41 fascistas. La oficina de Savigliano, de 637 ciudadanos con derecho a votar y 571 electores, dio 526 papeletas socialistas, ocho votos nulos, 27 en blanco y una papeleta fascista. En la fábrica de automóviles de Spa hubo 344 votos socialistas y 137 para los antiguos combatientes (no fascistas). En los talleres Fiat hubo 4.740 votos comunistas, 4.463 socialistas, 760 fascistas y 390 católicos; en los talleres de fundición de Fiat los socialistas obtuvieron la mayoría. (Véase Hirschberg-Neumeyer, obra citada, p. 165 y ss.) Pocos meses después, el 10 de septiembre de 1925, fueron suprimidas las comisiones industriales por el acuerdo del Palazzo Vidoni.

Actualmente se han abolido en Italia estas últimas elecciones secretas, y los sindicatos pueden considerarse como incorporados al Estado. En ningún aspecto, ni material ni personal, puede decirse que disfruten de administración o responsabilidad autónomas. En todas las cuestiones importantes deciden las Corporaciones sustituidas provisionalmente por los *Comitati intersindacali,* creados por una circular del secretario del partido en noviembre de 1927, y que tanto en la capital como en las provincias celebran sus reuniones bajo la presidencia de aquél. Los directivos más importantes de los sindicatos obreros son nombrados desde arriba y su número, según comprobó la Cámara en marzo de 1928, no baja de 8.000. En los sindicatos predomina también una estrecha centralización, pero el organismo Central es idéntico a las personas que dirigen el partido fascista. Los directivos de los sindicatos, que en su mayor parte proceden de la clase burguesa y cuentan en sus filas un número asombroso de abogados, no parecen ser todavía, a pesar de estas medidas, un elemento muy seguro de la dominación fascista. Pese a la ley de 3 de abril de 1926, que exigía como condición para el reconocimiento del sindicato que los funcionarios de éste fueran de toda confianza para el fascismo, a pesar de que según el reglamento de 24 de enero de 1924, completado después con la ley de Policía de seguridad de 8 de noviembre de 1926 (art. 215), los sindicatos obreros están sometidos al control y pueden ser disueltos por los Prefectos, y aunque el reglamento de 1 de junio de 1926 faculta a los Prefectos y al Ministro de Corporaciones para vigilar en todo momento los actos de los sindicatos, exigirles toda clase de datos, ordenar pesquisas e inspecciones; aunque el Ministro de Corporaciones puede anular todos los acuerdos y disolver en cualquier momento los sindicatos; pese a todas estas seguridades, no parece que la dictadura pueda confiar, hoy por hoy, en los sindica-

tos. Así se explica el reglamento, dado a raíz de la destitución de Rossoni, en el que se determina que por oficinas creadas al efecto, y gracias a contacto diario e ininterrumpido con el Ministerio de Interior y con el partido fascista, debe cuidarse de que la dirección de los sindicatos se encomiende exclusivamente a los que posean la formación, preparación y sentimiento elevado de responsabilidad y estén libres moralmente de toda tacha. El Ministerio de las Corporaciones —se dice a continuación— vigila, no sólo la provisión de los cargos principales, sino que cuida además de la selección de los directivos y está al corriente de la vida y milagros de los directores de las organizaciones, ejerciendo un control estrecho acerca de la vida política y privada y sobre la influencia que puedan tener los miembros de la organización.

Los sindicatos fascistas obreros han nacido por la violencia y gracias a la violencia se mantienen unidos. Es seguro que por estos medios se puede conseguir hoy la tan deseada colaboración de clases sin que trasluzca visiblemente el conflicto. Pero esta colaboración no nace espontáneamente de los sindicatos o de las voluntades fascistas, sino que es impuesta dictatorialmente. Si se quieren más pruebas, a la vista están los huelgas declaradas por los sindicatos fascistas: la de Carrara en 1924, la de los obreros agrícolas de Novara en 1925 y, principalmente, la huelga de metalúrgicos, que se extendió a casi toda Italia, en marzo de 1925. Un mes después, el 25 de abril, el Gran Consejo fascista sancionó el monopolio del derecho de huelga en favor de los sindicatos fascistas, que en esta huelga de metalúrgicos parecían haber estado muy influenciados por los sindicatos socialistas. La ley de 3 de abril de 1926 dispuso a continuación, en su párrafo 18, lo siguiente: los obreros y empleados que, en número de dos o tres, obedeciendo a una coalición previa, abandonen o perturben la continuidad o regularidad del trabajo serán castigados con la pena de prisión de dos a tres meses, y los jefes con pena de prisión no inferior a uno o dos años y multa de dos mil a tres mil liras. Desde entonces ni los mismos sindicatos fascistas han vuelto a la huelga.

Finalmente, la legislación sobre tribunales obreros está inspirada también por el mismo espíritu de exclusión absoluta de cualquier autonomía o cooperación de los interesados. Y demuestra cuán pequeño esfuerzo hace el fascismo por conseguir la coordinación y armonía de los intereses de patronos y obreros, y la fe que deposita en las decisiones y en el poder de arriba. Según el párrafo 13 y siguientes de la ley de 3 de abril de 1926, la jurisdicción del trabajo está encomendada a los tribunales ordinarios de apelación, que juzgan como Tribunales Industriales. Forman el tribunal tres

jueces profesionales y dos adjuntos. Pero estos últimos no pueden proceder del campo de los interesados, sino que, cosa extraña, tienen que poseer el título de doctor o de una Escuela Superior equivalente, excepto en aquellos casos en que dicho adjunto goce fama de muy competente en una u otra materia. Sobre esta reglamentación, que tratándose de una revolución antiintelectual es asombrosamente intelectualista, observa uno de los mismos padres de la legislación, Gino Arias, que «es dudosa la cuestión de si la jurisdicción ordinaria dispone o puede contar con todos los medios necesarios para pronunciar un fallo que puede decidir el destino de una o varias industrias y provocar consecuencias graves en la economía nacional». (*Mussolini y su fascismo*, p. 217).

Ciertamente, el partido fascista resuelve de ordinario los conflictos del trabajo por medio de los *comitati intersindacali* y sólo por excepción acude a los citados tribunales. Esto explica también el espíritu favorable a los obreros que revelan las escasas sentencias de los tribunales industriales.

Demos hoy por hoy como buena la afirmación del jefe del Ministerio de las Corporaciones, Bottai, de que gracias a su sindicalismo nacional el fascismo «ha resuelto prácticamente para Italia el problema de las relaciones entre el capital y el trabajo». ¿Pero qué ocurrirá mañana? ¿Se tiene fe en una dictadura educativa capaz de persuadir a los obreros en plazo previsible para que se sometan a una comunidad nacional de voluntad? El artículo final de la *Carta del lavoro* puede muy bien dar pie a esta creencia; dice este artículo que la educación y formación, especialmente la formación profesional de los representados; sean o no afiliados, es uno de los deberes primordiales de las asociaciones gremiales. Deberán apoyar sobre todo la actividad de las «obras nacionales de perfeccionamiento» *(Dopolavoro)* y de las demás instituciones educativas. Esta organización, *Dopolavoro,* fue la organización educativa del partido fascista; todavía hoy está dirigida por el secretario del partido, pero se ha convertido en institución oficial por virtud del decreto-ley de 1 de mayo de 1925 (reformado por el decreto de 1 de noviembre de 1926). Las palabras con que Mussolini acompañó la ley dejan traslucir el espíritu que inspira la obra. «Los patronos —decía Mussolini— tienen un interés objetivo en elevar lo más posible el tipo de vida de sus obreros, porque esto significa mayor tiempo de reposo en los talleres, el trabajo es mejor y más productivo y hay más posibilidad de vencer la concurrencia extranjera. Un capitalista inteligente no puede esperar nada de la miseria. Por eso también el capitalista inteligente no se ocupa sólo de los jornales, sino que piensa en habitaciones, escuelas, hospitales y campos

de deportes para sus obreros». El número oficial de 981.105 inscritos como miembros del *Dopolavoro* en 1928 es verdaderamente imponente. No hay que perder de vista cómo se ha formado este número. La mayoría predominante está representada por las 3.174 sociedades deportivas, en su mayoría organizadas en asociaciones de trabajo, por 2.385 sociedades turísticas, juntamente con 20.502 instituciones y por las sociedades teatrales, que en 1928 contaban, en números redondos, 300.000 afiliados. Representa también un número considerable la cifra de 1.471 sociedades musicales, que contribuyen, en gran parte, a la educación estética de los obreros. La institución del *Dopolavoro,* como muchas otras medidas políticosociales del fascismo, que no hemos de examinar en detalle, significa sin duda un medio valioso de educación física de los obreros italianos. Aunque la educación es inteligente, no puede decirse nada favorable en lo que se refiere a la formación espiritual de los asociados. Esta educación se limita a continuar la de las «universidades populares», al establecimiento de bibliotecas con propaganda literaria fascista, a lecciones de educación profesional y a algunos cursos de taquigrafía, mecanografía, contabilidad e idiomas. Mucho esperan, según parece, de las operetas y vodeviles franceses para la educación de los asociados.

Esta organización no es más que un apéndice del partido fascista. La dirección, tanto del centro como de las provincias, está a cargo del secretario político del partido, que, por medio de esta obra del *Dopolavoro,* ejerce un control mayor sobre las masas, ya que los carnets de los asociados se distribuyen por razón de su buena conducta política. El gran número de solicitantes se explica sencillamente porque el carácter de asociado lleva consigo pingües ventajas; por ejemplo, el 50 por 100 de rebaja en los medios de comunicación, en teatros y cines; seguro gratuito de accidentes en los deportes, excursiones y otros beneficios análogos. El secretario provincial está obligado a suministrar informes exactos acerca de los asociados, sobre todo de su conducta política, y tiene que excluir a los que por razones morales o políticas no estén limpios de toda mácula a los ojos del fascismo. La visión total de la obra da la impresión de que se trata de un control político más extenso y de una despolitización de los obreros, no sin ciertas consecuencias beneficiosas, especialmente desde el punto de vista higiénico. Quizá la intención del *Dopolavoro* sea la de crear una comunidad nacional política de voluntad; pero lo cierto es que no se puede esperar esto; para ello sería necesario que una despolitización autoritaria fuera capaz de desarrollar una labor educativa fructífera.

Pero si la colaboración de los sindicatos y corporaciones en la

formación de la voluntad del Estado es actualmente nula —no puede apreciarse de otro modo su dudosa influencia en el nombramiento del Parlamento impotente y de los insignificantes Consejos municipales y provinciales—; si no tienen la menor autonomía administrativa, ni responsabilidad, y si, por último, no cabe pensar para el futuro en otra forma de colaboración, ¿qué significa entonces el *stato corporativo?* El ministro de Justicia fascista ha contestado del siguiente modo a esta cuestión en el discurso que pronunció en la Cámara el 9 de marzo de 1928: «A diferencia de las corporaciones medievales, que nacían y vivían fuera del Estado, nuestros nuevos sindicatos constituyen una parte del Estado y son un elemento de su fuerza y su prestigio. Para hablar con exactitud del Estado sindical o corporativo, es preciso ponerse primero de acuerdo sobre el sentido de esta palabra. El Estado corporativo no es el Estado en manos de la corporación, sino la corporación en manos del Estado. El Estado es quien reconoce a los sindicatos, el que los asimila como sus propios miembros y se sirve de ellos para acercarse a las masas y procurar su bienestar moral y material, para comprenderlas y hacerles justicia.» Con la expresión *camera caritatis* se da a entender que *stato corporativo* vale tanto como una fórmula huera. Francesco Ercole, uno de los «soloni» fascistas, ha probado con una claridad sorprendente, en un estudio prolijo, que el dejar la formación de la voluntad política en manos de los sindicatos o de las corporaciones significaría nada menos que la muerte del Estado, y, por consiguiente, un absurdo político. (*Política,* abril, 1928).

Todos los fascistas competentes coinciden, por consiguiente, en que el Estado corporativo no sólo no está basado hoy por hoy en las corporaciones, como órganos de formación de la voluntad del Estado, sino que nunca será posible asentarlo sobre esta base. Con esto se desploma sobre sí misma toda la ideología del Estado corporativo. Se ve que esta ideología nace como ideología de un pensamiento despolitizado y que lleva necesariamente a la despolitización centralista dictatorial de todo el pueblo, o sea el extremo opuesto de lo que pretendía. La economía, como tal, no es ciertamente un factor de integración política, y aunque hay muchos problemas de técnica económica indiferentes, desde el punto de vista político, sin embargo, el Estado nace sólo en virtud del «injerto» de la política en la economía. El problema de la despolitización de la política sólo se resuelve despolitizando y organizando el pueblo entero conforme a la voluntad política de un dictador, pero de este modo se trueca en su contraria la primitiva idea corporativa de relajación descentralizadora del Estado. Por otra parte, el sindica-

lismo nacional fascista está muy lejos de pensar en sustituir la política de partidos por una política de técnicos. Por el contrario, más que ningún otro Estado excluye en la política cualquier competencia técnico-económica. Estas forzosas corporaciones fascistas no significan una estructuración «orgánica» de los gremios dentro del Estado. Se recordará que al principio el romanticismo contrapuso su concepción orgánica del Estado precisamente frente a la concepción del Estado «mecánico», benéfico, ilustrado y absolutista de Federico II. No sólo por ser obligadas las sumisiones, sino porque una coacción sin comunidad concreta de valores nunca podrá crear una comunidad política de voluntad. Por esta razón, también estas corporaciones forzosas no son un «mediador» entre el Estado y el individuo, sino que fortalecen, por el contrario, la hostilidad reinante contra el Estado.

Desde luego, los sindicatos italianos no son sólo meras decoraciones para adornar el Estado fascista; tienen una importancia primordial, indispensable en todas las dictaduras modernas. Lo único que hace que el fascismo se mantenga en el poder y domine sobre todas las masas proletarias urbanas es, aparte de la fuerza militar, de la milicia y la organización política del partido, el hecho de disponer además de las asociaciones que representan el interés económico de las masas. A la postre, el fascismo no puede considerarse como una nueva forma del Estado, sino como la forma de dictadura que corresponde a la sociedad capitalista.

Muchos fascistas confiesan de buen grado que, actualmente, no puede hablarse de una renovación política aportada por el fascismo. Muchos dan por perdida la actual generación, y hasta el punto en que han conservado el *pathos* de la *giovinezza,* lo esperan todo de la generación futura, de la juventud educada en las organizaciones fascistas. Algunos escépticos hacen resaltar el paralelo fatal entre la educación fascista de la juventud y la educación clerical de las viejas clases gobernantes; gracias a esta educación, el carácter rebelde de los italianos no había engendrado más que productos anticlericales, casi sin excepción. Pero ahora sólo nos interesa el modo cómo se supera la democracia de masas y cómo se resuelve el problema de la futura *élite* dentro de estas asociaciones juveniles. Este punto caracteriza todo el corporativismo nacional-fascista. Los niños de la *Balilla* y los *avanguardisti* que proceden de familias acomodadas constituyen una agrupación especial de *élite,* la de los *moschettieri.* Pagan cien liras por la inscripción y una cuota mensual de veinte liras, reciben una educación especial y se les provee de un brillante uniforme, consistente en pantalón de terciopelo, camisa de seda y guantes blancos, etc. Por esto quedan ya cualitativamente

realzados sobre la masa y así se resuelve para el futuro el principio de selección de los elementos directores.

La práctica de la dictadura fascista es en este punto uniforme, pero la ideología fascista de una dictadura educativa de las masas se mueve en un círculo vicioso. Se trata de armonizar y coordinar el capital y el trabajo. Puede que los sindicatos fascistas abriguen la intención y la esperanza de llegar a esta meta. Pero el fascismo sólo globalmente pretende y puede legitimarse como dictadura educativa. Cualquier concepción capitalista puede esperar solamente la armonía entre patronos y obreros de la colaboración voluntaria de los obreros más conscientes. Pero esta colaboración, que hace posible el Estado, no se obtendrá nunca despolitizando a las masas y predicando sermones nacionalistas, sino por medio de una actuación de política práctica. Jamás se podrá educar para una comunidad nacional de voluntad a unos obreros que no estén acostumbrados a resolver sus conflictos con los patronos gracias al sentimiento de su propia responsabilidad, a unos obreros que nunca son sujetos, sino siempre objetos de decisión. Es verdad que en este círculo sólo se mueven los fascistas crédulos. Pero quien considere que la democracia está perdida y que los obreros son ineptos para esa autodeterminación; quien crea imposible que los sindicatos puedan nunca resolver esta cuestión social-pedagógica (así, por ejemplo, Beckerath, obra citada, p. 153), ese no puede creer tampoco en la dictadura educativa fascista; en el *stato corporativo* tendrá que ver siempre la corporación en manos de una dictadura duradera, único recurso que queda a la Europa decadente para contener esas hordas de *fellahs* sin cultura. Que el aparato construido por Mussolini resulte o no realmente en beneficio de los patronos (así, por ejemplo, Schmitt, obra citada, p. 112), es una cuestión que no tiene ningún interés. Según se crea o no se crea en el porvenir de la clase obrera y, por tanto, en el porvenir de Europa, así parecerá el Estado corporativo fascista la forma más reaccionaria o más moderna de gobierno.

4. *El Estado fuerte.*

«Afirmo —decía Mussolini en el quinto aniversario de la fundación del Fascio— que no ha habido movimiento espiritual ni político que dispusiera de una doctrina más sólida y más precisa que la fascista. Ante nuestros ojos se perfilan las siguientes verdades y realidades precisas: el Estado, que tiene que ser fuerte; el Gobierno, que tiene que defenderse a sí mismo y, sobre todo, a la

nación de los ataques demoledores; la colaboración de las clases; el respeto a la religión; la restauración de las energías nacionales. Son éstas doctrinas de vida, no doctrinas de muerta erudición.»

«En realidad —afirmaba el ministro de Justicia, Rocco, en el discurso que pronunció en la Cámara el 9 de marzo de 1928—, el Estado fascista es el que desde la caída del Imperio romano se ha afirmado con más fuerza en la Historia. El grado de seguridad y solidez que posee actualmente el Estado fascista no ha sido igualado jamás por los Imperios que fundaron las grandes monarquías europeas al nacer los Estados nacionales... Muy pocos ejemplos de Estados pueden citarse en la Historia —podemos decirlo con orgullo— en que la autoridad y el amor del pueblo se armonicen tan perfectamente. Quizá no exista ningún ejemplo.»

En todas estas rotundas afirmaciones no nos interesa dilucidar si Italia es actualmente un Estado fuerte o débil, sino, más bien, cuál sea la relación causal entre la actual forma de Gobierno y la fortaleza de Italia si, efectivamente, es un Estado fuerte. Pongámonos primero de acuerdo en que actualmente Estado fuerte significa un Estado disciplinado en la técnica de comunicaciones, en la técnica económica y en la higiene. No en vano la disciplina representa un papel tan importante en las aspiraciones del fascismo italiano. Ya lo cantó Tasso:

> ...virtù latina, cui nulla manca o
> sol la disciplina!

En este punto el fascismo ha hecho indudablemente bastante. Lo primero que echa de ver el viajero que recorre Italia, y lo atribuye con justicia a la férrea mano del Gobierno fascista, es la disciplina en la técnica de las comunicaciones, antes tan mediocre; la exactitud y la pulcritud de los medios de transporte, el buen funcionamiento de Correos y Telégrafos. Es dudoso que la destrucción de la Mafia, realizada en Sicilia por el fascismo, sea muy duradera mientras no se supriman las causas sociales y económicas; pero lo cierto es que el pueblo considera muy beneficiosa la situción actual. Lo mismo en lo que se refiere a las medidas tomadas contra la prostitución. Salta también a la vista que los mendigos han desaparecido de las calles. El Gobierno fascista ha hecho indudablemente grandes esfuerzos en pro de la educación higiénica del pueblo y ha obtenido grandes resultados al combatir la malaria y en otros casos análogos. Las funciones del *cine* patentizan el nivel higiénico de los espectáculos públicos; las calles aparecen extraordinariamente limpias, y aunque en el sur los resultados sean tardíos y el problema cardinal de la vivienda ofrezca dificultades, buena parte de la culpa reside ciertamente en los medios deficientes del país.

Muy dudosa parece la relación que pueda tener el fascismo con la duración más intensiva de la jornada de trabajo en Italia después de la guerra; como otros fenómenos actuales de Italia, éste ha de atribuirse más bien al desenvolvimiento capitalista del país, acelerado extraordinariamente por la guerra. El fascismo, poseído desde los futuristas de un entusiasmo por la industria y la técnica, extraño a los pueblos de capitalismo avanzado, trata de fomentar este desenvolvimiento por todos los medios. No se puede apenas asegurar lo que es causa y lo que es efecto. En todo caso, el Gobierno no construye un puente, una calle, un ferrocarril, ni hace el menor esfuerzo, sin proclamar a los cuatro vientos su mérito. Muy fácil es para un extranjero o para un joven fascista llegar a creer que la *Italietta,* denominación despectiva con que suele designar el fascismo a la Italia prefascista, no ha hecho nada en estas cosas, y que, por ejemplo, la electrificación de Italia se debe exclusivamente al fascismo. Es preciso recordar las palabras del mismo Mussolini dirigidas a los triestinos el 24 de mayo de 1920: «Hay que enseñar a los italianos a amar su propio país y hacerles ver, por ejemplo, que Italia posee el caudal de energía hidráulica más considerable del mundo.» En general, se ha expuesto falsamente el desenvolvimiento de Italia durante los últimos años anteriores al fascismo. No será, por tanto, inoportuno citar el siguiente dato: el consumo de energía eléctrica de Italia, que durante el año 1913/1914 fue de 2.300 millones de kilovatios-hora, ascendió a 4.700 en el año 1919/1920. También es inexacta la suposición de que de 1918 a 1922 Italia permaneció en un estado de disolución bolchevique. El cuadro siguiente, que representa el número y el capital de las Sociedades italianas por acciones, puede bastar para refutar esa idea:

Año	*Número de empresas*	*Capital (Millones de liras)*
1918	3.463	7.257
1919	4.520	13.014
1920	5.541	17.784
1921	6.191	20.350
1922	6.850	21.395

Hoy no puede decirse con certeza si la dictadura ha fortalecido o debilitado económicamente al Estado. El saneamiento de la ha-

cienda y de la economía del Estado hecho por De Stefani (véase su informe, en *Mussolini y su Fascismo,* y para el período posterior, la *Economía fascista,* 1928, del ministro de Economía, Belluzo), así como la organización primitiva de funcionarios y autoridades, han reportado sin duda mucho provecho al Estado. El déficit del Presupuesto italiano se ha convertido en el año 1924/1925 en superávit por el Gobierno fascista. Para apreciar exactamente la parte que al fascismo toca en esta labor no basta, como suele hacerse siempre, dentro y fuera de Italia, con citar las cifras del Presupuesto a partir de 1922. Habrá que observar más bien que cuando Mussolini asumió el Gobierno a fines de 1922, los 22.700 millones a que ascendía el déficit el último año de la guerra, se habían reducido ya a 4.500 millones, y que uno de los primeros economistas, el profesor Mortara, había predicho a fines de 1921 que el déficit se amortizaría totalmente el año 1923/24. En lo que a la organización de funcionarios se refiere, hay que observar que la mayor parte de los funcionarios de Ferrocarriles, Correos y de la Milicia, así como los de los partidos y sindicatos, han sido renovados. Es indudablemente un acierto que el ministro de Hacienda evitara que la lira italiana corriese la misma suerte que el marco alemán. Pero no hay que olvidar que la lira subió a 90 de enero a septiembre de 1922, que en 1923 bajó a 99, en 1924 a 101, y en agosto de 1924 llegó a estar a 148,32. Fue revalorizada gracias a un empréstito americano de 300 millones de dólares (véase Salvemini: *Foreign Affairs,* tomo IX, p. 177 y ss.). La parte fascista de la Cámara ha reconocido que los ingresos no van a la par con los gastos crecientes del Estado (véase Tomodei: *Relazione alla Giunta generale del Bilancio,* etc., 1928/29). No se pueden olvidar los inmensos gastos que supone una milicia, una policía y una organización de espionaje en una dictadura. Dado lo fácil que es falsear un presupuesto y lo difícil que es apreciar el presupuesto italiano, y sobre todo, dada la elasticidad de la economía crediticia, sólo los años permitirán ver si la actual generación italiana vive o no a expensas de las generaciones futuras. Las dudas más graves están en este punto justificadas si se tiene en cuenta que los gastos municipales, que dada la completa supresión de la autonomía administrativa siempre consienten sacar una conclusión aproximada respecto de la Administración del Estado, han ascendido a más del doble desde 1922. El *Corriere della Sera* de 17 de enero de 1929 no puede reprimir la inquietud que le producen las siguientes cifras, referentes a siete de los mayores Municipios: en 1922 importaron los gastos 520 millones; en 1923, 307; en 1926 ascendieron a 420, y el 1928 llegaron a 646 millones.

No podemos decir que la causa de esta situación económica general, indudablemente mala (véase el informe del agregado al Consulado norteamericano en *Italy today,* II, London, 1929), se deba esencialmente o no a la política del Gobierno, a los gastos que impone su seguridad y prestigio, o a la elevada estabilización de la lira, etcétera; es muy posible que la mayor parte de la culpa se deba a causas económicas, ajenas al Gobierno. Es indudable que la política económica nacionalista del Fascismo no puede llevarse a la práctica en la economía italiana, dada la estrecha dependencia entre los brazos productores de materias primas y los brazos del capital. (Véase los datos en McGuire, *Italy's International Economic Position,* New York, 1926.) Por lo pronto, sólo se observa una desnacionalización de capitales industriales italianos en favor de su americanización, como resultado del desarrollo económico, probablemente forzado. Pero el problema económico cardinal de Italia es todavía el problema agrario, no el industrial. Todos los gobiernos italianos habían prometido resolverlo y ya sabemos que el fascismo comenzó también haciendo esta promesa. Por muy excelentes resultados que produzcan las mejoras realizadas en el suelo por el Gobierno fascista, siempre quedará candente el problema de la economía latifundiaria, que no es posible sostener ni económica ni socialmente. El fascismo, a pesar de su decantada fortaleza, no se ha atrevido todavía a abordarlo, ni podrá hacerlo tampoco en el futuro, en vista de la situación política.

El hecho de que el Estado fuerte por el índice de población sea, por ese mismo motivo, el Estado políticamente fuerte, criterio que inspira la política nacionalista de población que sigue Mussolini, es muy difícil de admitir si se tiene en cuenta la superpoblación de la pobre Italia y las restricciones que América ha impuesto a la inmigración. Un artículo del *Duce* relacionado con esta política de población y que ostenta el título característico de «El número como fuerza» *(Gerarchia,* septiembre de 1928), y recuerda los ciclos en Oswald Spengler, termina con estas palabras: «Una Italia totalmente mejorada, cultivada, abastecida de agua y disciplinada, en una palabra *(cioè),* una Italia fascista tiene aún sitio y pan para diez millones de hombres.» Puede ser; pero lo cierto es que la capacidad alimenticia actual de Italia (¿incluida la no fascista?) no basta siquiera para su población actual. Las cifras oficiales revelan de modo palmario que también en la dictadura fascista ha fracasado la política de población de Mussolini, con sus premios a la natalidad y a las familias de prole numerosa, a las madres italianas que vienen de Francia para dar a luz en Italia y otras medidas que

desde los tiempos de Augusto han resultado ineficaces, fracasando especialmente en Francia.

Todos coinciden, desde luego, en que la corrupción política debilita el Estado. La corrupción es precisamente uno de los reproches, no del todo infundados, que más a menudo se dirigen contra la democracia y el parlamentarismo y en pro del ideal de la dictadura. Pero racionalmente sólo cabe contrastar la estructura típica ideal de la democracia con la estructura ideal de la dictadura, o bien la realidad de una forma con la realidad de la otra; pero nunca, como ocurre a veces, oponer el ideal de una a la realidad que ofrezca la otra. Además hay que distinguir cuidadosamente dos clases de corrupción en política: la corrupción política propiamente dicha y la corrupción económica provocada por la política. Decimos que un político es corrompido cuando no sólo vive de la política en armonía con sus convicciones, sino que se sirve de ella para obtener ventajas económicas, injustas a los ojos de la comunidad jurídica. En el Estado de Derecho democrático, todo un amplio sistema de control, principalmente la división de poderes y el control de la Administración por el Parlamento y sobre todo la libre manifestación de la opinión pública, ofrecen garantías contra esta corrupción. Este sistema de garantías falla, sin duda, muchas veces, como falla también a menudo el párrafo del Código penal relativo al robo. Lo cierto es que el simple hecho de una concurrencia entre los diversos partidos y sus periódicos, que por su materia suministran a los demás corrupción propicia de escándalo, es un acicate implícito en la estructura de la democracia para contener y sofocar los casos de corrupción. Estas garantías y este acicate faltan en la estructura del régimen dictatorial. Como no hay más que un solo partido, todo lo que haga parece justo y si la corrupción penetra en sus filas, nada traslucirá a la opinión pública. En la dictadura nadie puede, contra la voluntad de los dominadores, exigir responsabilidades a las personas corrompidas, ni en el Parlamento ni en la Prensa, ni en modo alguno ante los Tribunales. Esta diferencia de estructura no quiere decir evidentemente que la realidad democrática sea siempre más limpia. Puede muy bien comprarse la Prensa, sobornar a los partidos, y hasta los mismos jueces pueden corromperse. Pero aparte de la organización, lo interesante es siempre lo organizado, en este caso la situación total del pueblo y la de sus gobernantes. Si se tiene en cuenta que a consecuencia de la dominación extranjera, durante más de un milenio, las costumbres no fueron nunca en Italia muy satisfactorias y que el fascismo ha llevado al Poder capas sociales ávidas de mando, nadie se extrañará del hecho, reconocido por la mayoría de los fascistas, de que en punto a corrupción económico-política el fascismo no se queda atrás frente a los peores ejemplos de los Estados democráticos. En éste, como en otros muchos puntos, el fascismo no ha hecho más que una cosa: ha centralizado la corrupción. Mientras que en Italia, antes del fascismo, era muy fácil conseguir pequeños favores de un funcionario ínfimo, valiéndose de pequeñas sumas, ahora, con el fascismo, que ha combatido con éxito la inmoralidad de la pequeña burocracia, se necesitan grandes sumas para sobornar a señores muy encopetados, cuyos favores, naturalmente, guardan proporción con su rango. Dejando a un lado lo desagradable de la materia, es muy difícil citar ejemplos, aunque sea en el extranjero, sin comprometer a los hombres de confianza. Baste aquí observar que las personas citadas frecuentemente en publicaciones extranjeras, entre ellos ministros en ejercicio, no se han atrevido todavía a desmentir nada y mucho menos a entablar querella judicial. (Consúltese además de la *Liberté,* de París, a Junius Romanus, *Mussolini und sein Gefolge,* Viena, 1928). Nadie afirmará que el dictador no abrigue, en interés propio, la intención firme de contener la corrupción que corroe en lo más íntimo la confianza del pueblo; la economía desatinada, conocida desde hacía varios años y no saneada hasta principios de 1929, del dictador del partido milanés, que había sido uno de los más firmes sostenes de la dominación fascista en la Alta Italia, demuestra de un modo palpable la inutilidad de sus esfuerzos.

Por su influjo pertinaz, la corrupción política, como tal, no sólo posible sino indisolublemente ligada a cualquiera dictadura europeo-occidental, es mucho más peligrosa políticamente que la corrupción económico-política. Decimos que hay corrupción política cuando por obtener ventajas económicas, o bien se protege o bien se sigue una política en la cual no se cree o eventualmente se considera mala. Mientras la corrupción económico-política no se extienda a círculos demasiado amplios, quizás no cause graves daños al pueblo y a su política. La corrupción política, por el contrario, corrompe la política en sí misma, desvirtúa su espíritu, le arrebata su prestigio y ahoga al fin todas sus aspiraciones. Es la enfermedad genuina que aqueja por lo menos a todas las dictaduras del Occidente europeo, las que, en nuestra época de democracia, tienen siempre que basarse en el falso principio de que un pueblo, que ha atravesado y ha sido diferenciado espiritualmente por el Renacimiento, sólo puede tener un criterio político único: el del dictador. El supuesto de una dictadura moderna, la dominación política, militar y sobre todo económica del pueblo significa la posibilidad y, a la vez, la necesidad de obligar a los hombres por la *presión sobre el estómago,* casi siempre irresistible, a servir política y

espiritualmente a su propio egoísmo y a la corrupción política propiamente dicha. Es cierto que en la realidad democrática se dan también fenómenos similares; pero su estructura no consiente que alcancen el desarrollo a que han llegado en la dictadura fascista, con su sistema de opresión policíaca y económica. No existe ningún país de la tierra en el que tantos hombres digan, sin necesidad de preguntarles, que creen todo lo contrario de lo que públicamente dicen y escriben sobre el fascismo, ni tantos a quienes la opresión política les ha forzado a ello bajo pena de perder su posición económica. ¿Qué cabe responder a un director de periódico fascista, de quien se escuchan las cosas más desfavorables contra el fascismo, o a un académico, que después de dar una conferencia sobre política exterior, cuyo tema era la situación brillante de Italia, dice espontáneamente que no cree una palabra de lo que ha dicho? Para dar una ligera idea del refinamiento técnico del sistema de espías y delatores, que hace posible esta opresión y que significa una fuente temible de corrupción política, basta saber que la colocación de portero en una casa italiana depende del beneplácito de la oficina local del partido.

Y para terminar, nos adherimos a la opinión de Rocco: «El Estado fuerte es el Estado que desean y apoyan las capas esenciales de la nación, el Estado en el cual la autoridad y el amor se armonizan en lo posible.» Mas para zanjar de una vez el problema de la fortaleza de la dictadura italiana o de otra dictadura cualquiera, bastaría, basándonos en esa característica, con dar la siguiente réplica: ¿Por qué la autoridad del Estado dictatorial necesita protegerse contra el amor férvido del pueblo valiéndose de la opresión violenta? Con esto podría darse por terminada la discusión. Pero preferimos continuarla, especialmente, para decir algunas palabras sobre el plebiscito del 24 de marzo de 1929. ¿Puede darse una prueba más contundente del entusiasmo del pueblo italiano por el fascismo que el hecho siguiente?: de 9.650.570 ciudadanos con derecho al voto y 8.650.740 electores, nada menos que 8.506.576 votaron la lista fascista y sólo 136.198 votaron en contra. ¿Cabe todavía alguna objeción? ¡Ya lo creo! Una tan sólo, y es que hubiera podido ser infinitamente mayor. El plebiscito demuestra demasiado, mucho más de lo que nosotros queremos demostrar. Este número sólo es posible gracias a la monstruosa presión de la dictadura. En vez de enumerar todos los medios empleados para conseguir este número de votos, citaremos aquí el resultado respecto al número de habitantes que se trata de los datos oficiales italianos, que reducen extraordinariamente el número de habitantes alemanes. (Véase Hennersdorf: *Südtirol unter italienischer Herrschaft*, p. 22.)

HABITANTES EN LA CIUDAD Y EN EL CAMPO			CIUDAD			
	Alemanes	*Italianos*	*Con derecho a voto*	*Electores*	*Sí*	*No*
Bozen (Bolzano)	70.694	22.030	9.100	7.545	7.042	421
Meran (Merano)	39.991	3.704	9.069	7.521	6.967	441
Brixen (Bressanone). .	25.387	3.236	1.856	1.631	1.560	71

Bastaría para revelar la importancia de todo el plebiscito con examinar el resultado de la votación de una población alemana, que a los demás ultrajes de la dictadura, tuvo que añadir el de la brutal opresión de su lengua vernácula, una población alemana que no puede tener ni un solo diputado alemás. Sólo los elementos directores que viven fuera del territorio de la dictadura pueden decir la importancia que los alemanes del sur del Tirol tuvieron en el plebiscito; el ex diputado Reut-Nicolussi, el profesor Riedel, el padre Innerkofler, el concejal Pixner declaran «políticamente nula» la citada elección y fundamentan su aserto del siguiente modo: «Cuando un gobierno que cuenta con todos los medios coactivos ejerce sobre la población, por medio de sus autoridades y con amenazas contra la libertad personal una presión desconocida completamente en Europa, cualquier procedimiento electoral se convierte en un vano intento de engaño, sobre todo, cuando nadie que no sea un instrumento de la dictadura puede examinar el resultado de la elección.»

El apologista de la dictadura pretende ver en la concentración de todas las fuerzas políticas del Estado en manos del dictador el único medio capaz de evitar las flaquezas de la dictadura. A sus ojos, el hombre fuerte es el Estado fuerte. En su opinión, la individualidad vigorosa es la que reanima todas las energías nacionales y en la cual pueden cristalizar todas las individualidades políticas, aplastadas por la democracia uniformadora de las masas, por su maquinaria burocrática de selección de directores. No es realmente muy difícil de demostrar que en esta época de los grandes Estados y de capitalismo avanzado, con su administración gigantesca, tan complicada, y con una humanidad que no parece dispuesta a extender el derecho de autodeterminación a la clase obrera, este ideal ro-

mántico del rey Federico conduce forzosamente a la dictadura y lleva especialmente a extinguir el sentimiento de responsabilidad y de iniciativa, antes que al Estado fuerte. El entusiasta de la dictadura no vive en la realidad de ésta, y cuando vive en ella, o bien vive de ella y calla, o bien está contra ella y tiene que callar, pues si habla, como no es juez objetivo, nadie le dará crédito. Por eso merece gratitud y respeto un periódico italiano, precisamente el órgano oficial del partido en la avanzada fascista de Bolonia, *L'Assalto,* por la concienzuda exposición que hace de la realidad de la dictadura italiana, en su artículo de fondo «La dinámica del partido», inserto el 23 de julio de 1928 y cuya publicación sólo se explica por un descuido de la censura, incomprensible en Italia. La exposición reviste todavía mayor importancia si se tiene en cuenta que el director responsable del periódico dedica un largo preámbulo a exponer las razones que le mueven a publicar «de buen grado» el artículo. «Se podrá —dice entre otras cosas en su polémica contra el régimen dominante— burocratizar Italia hasta en sus más ínfimas instituciones; en el afán de uniformidad externa se podrá hacer a los hombre iguales y monótonos; pero el partido, que es la fuerza, la fe y el espíritu del fascismo, continuará siempre fluido y vivo, latirá incansable en sus afanes y en su desarrollo. Sin embargo, vemos cómo se propaga la pereza rutinaria entre los buenos y viejos fascistas al contemplar que la actividad de los *Fascios* se convierte en prácticas insignificantes de todos los días *(in una emerginazione di pratiche);* y esto nos conmueve. Hoy que ya no es posible una política sin corazones que la alienten y la sigan, estremecidos, queremos que desde este *Assalto,* que siempre despreciará la adulación, como una manera de esquivar una crítica temida, suenen las voces fuertes, imparciales y regeneradoras.» El mismo artículo se ocupa del modo de seleccionar los elementos directores del fascismo y acentúa la necesidad para el partido de formar una *élite.* En la *Balilla* y en la *Avanguardia* la educación puede muy bien ser dogmática; mas cuando el joven ingrese en el partido, no bastará con darle esta respuesta: «Esto es así, porque es así.» Habrá que poder decirle: «Esto es así porque la reflexión racional dice que debe ser así.» La juventud reclama su derecho a la crítica sobre los hombres y sobre los métodos del partido. «Naturalmente, se revelará la necesidad de asambleas libremente elegidas, con decisión autónoma *(assemblee elettive, non solo adunate)* sin las cuales, a mi juicio, no será posible una buena selección. Habrá que volver, por tanto, al *elezionismo.*» Ocurre ahora «que el que realmente sirve para algo permanece oculto en la mayoría de los casos, bien porque las jerarquías locales tienen un interés especial en que se quede en la sombra o bien por no ser bastante ducho en el arte, más o menos sucio, de saber insinuarse cerca de estas jerarquías». Desde que se abolió la libre manifestación del pensamiento en las asambleas fascistas, especialmente en las provincias, siempre ha resultado que aquellos elementos que no son seguramente los mejores han llegado al Poder y se mantienen en él «sofocando las energías mejores y más juveniles del partido y manteniéndolas alejadas de toda participación en la vida pública. A esto se debe la ausencia de elementos valiosos y capaces en el fascismo». El autor termina recordando que el mismo *Duce* fue quien dijo que el Estado debía ser una democracia organizada, «en la cual se moviera el pueblo libremente». Nuestro cuadro no sería completo si no reprodujéramos también aquí la respuesta del dictador de Bolonia, Arpinati, que por causa de un viaje no pudo suprimir el artículo en cuestión. En el mismo lugar y con el mismo título se publicó el 4 de agosto de 1928 su carta abierta al director del periódico; la carta comenzaba con estas palabras: «Si hubiera podido leer el artículo de Brunello, "La dinámica del Partido", antes de que el *Assalto* entrara en máquinas, no hubiera permitido su publicación.» Este bosquejo de la realidad de la dictadura y de su fortaleza hace superfluo cualquier comentario.

De las proposiciones para la reforma constitucional presentadas en 1925 por la tantas veces citada Comisión, se desprende claramente cuán escasa es la inclinación que el pueblo siente por el fascismo. Estos dieciocho fascistas, seleccionados rigurosamente por Mussolini, no querían saber nada de la dictadura. Es más, la Comisión declaró expresamente que, para afianzar la posición del Presidente del Consejo de Ministros y para restablecer la unidad en el seno del Gabinete, no se necesitaban normas nuevas. «La institución de un Canciller del Reino, de un Cardenal Ministro o Gran Visir, al ejemplo de otros sistemas jurídicos extranjeros, pero completamente extraños a nuestras tradiciones», fue rechazada rotundamente. El proyecto de ley de la Comisión sobre las relaciones entre el gobierno y el parlamento, no tendía de ningún modo a suprimir este último, sino que se limitaba a prever en su párrafo cuarto una agravación del voto de censura, que no sobrepasaba en este punto al procedimiento vigente, por ejemplo, en Prusia *(Relazioni e proposte,* pp. 40, 81). Entretanto, la Comisión habrá tenido que confesarse a sí misma muchas veces que es más fácil aceptar una dictadura que librarse de ella.

Es esencial a todo poder público, sobre todo cuando es dictatorial, hacer gala del entusiasmo que el pueblo siente por él. Cuan-

to menor sea este entusiasmo en la realidad, tanto más tratará de encarecerlo. Mientras exista, la dictadura no tendrá que temer ninguna oposición por parte del pueblo. En la dictadura italiana el observador extraño reconocerá en seguida, a través de las oscilaciones de la opinión pública, simples monólogos del dictador. El que sepa leer entre líneas, penetrando en el lenguaje secreto de los periódicos y de los discursos públicos, podrá muy bien ver la crítica y la condenación bajo el aplauso laudatorio aparente. Pero los mismos discursos del dictador dejan traslucir el verdadero estado de las cosas, como lo demuestra la arenga que el 6 de mayo de 1928 pronunció Mussolini en el Coliseo Romano para conquistar los ánimos de diez mil obreros de Milán. A diferencia de los otros discursos en que pregonaba el amor de los obreros italianos al régimen fascista, en este discurso, pronunciado ante auditores competentes, decía muy cautamente: la asimilación fascista, «que hace algunos años se limitaba a las masas rurales, colocadas en una situación muy especial, se va extendiendo hoy *(va attuandosi)* al proletariado de las grandes ciudades. Estamos a punto de penetrar *(stiamo penetrando)* en lugares y fortalezas que parecían inaccesibles a nuestras conquistas». ¡Y todo el mundo creía ya que Mussolini había conquistado a la masa obrera desde hacía seis años, por lo menos!

Es posible que el fascismo, a pesar de todo, consiga fecundar la historia del Estado italiano, que su centralismo obre como factor de unificación nacional y que Mussolini esté enseñando a los italianos, y sobre todo a los comunistas, a organizarse políticamente; es también muy posible que eleve la conciencia italiana en la política interior y exterior. Los designios que el fascismo oculta astutamente constituyen su secreto, que no hemos de pretender revelar aquí. En lo fundamental nos adherimos a la opinión del voluble penalista, nombrado senador por Mussolini, Enrico Ferri, que, exagerando las dificultades que Italia experimenta después de la guerra, exclama: «En el fondo, el fascismo de Italia no es más que una ola de reacción contra el bolchevismo de la postguerra y contra la debilidad del Estado frente a los partidos políticos... Ahora bien; ¿se mantendrá esta situación en los demás países de un modo duradero e invariable? La marcha de la Historia no permite admitirlo» *(Pester Lloyd,* 17 de mayo de 1928).

Pero si el fascismo es sólo esta reacción, entonces ha perdido ya desde hace tiempo la justificación de su existencia. En todo caso, Europa no tiene motivo para ver en el fascismo otra cosa que lo que ve ese fascista.

Segunda parte

LA DEMOCRACIA

SOCIALISMO Y NACION *

A Gertrud Hermes en testimonio de fiel amistad.

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Estas páginas se orientan hacia todo lo que es joven y fuerte en el socialismo y en el pueblo alemán; desearían contribuir a apartar el peso muerto de muchas ideas recibidas en herencia, pero que no han llegado a calar hondo, querrían despertar la voluntad socialista de gestación de un nuevo orden. La obligada brevedad ha obstado más de una vez a la claridad necesaria. Allí donde no haya acertado agradeceré la advertencia. Pero este trabajo no ha sido escrito para la espesa masa de «burócratas» de partido tanto de derecha como de izquierda. Valgan para ellos las palabras de Lassalle, para quien en todo gran giro histórico suele acontecer, «que, politicastros, incapaces de elevar su visión hasta el *pensamiento* porque sólo en su imaginación son revolucionarios, y, preso su espíritu en la nuda realidad, incurren en el gracioso *quid pro quo,* de tomar aquello que perece por el contenido de los tiempos nuevos» [1].

Lo que aquí se expresa no es, de ningún modo, la confesión de un individuo aislado; antes bien, se trata de la voluntad, más o menos clara, de muchos millares.

---

* Publicado por primera vez en la Editorial Arbeiter-Jugend, Berlín 1925. La reproducción se basa en la 2.ª edición corregida, editada en 1931 por Ernst Rowohlt, en Berlín.

[1] Ferdinand Lassalle (1825-1864).

Prólogo a la segunda edición

Desde que apareció la primera edición de este trabajo hace seis años se ha hecho aún más candente la actualidad de la cuestión «Socialismo y nación». Pero, justamente por esa actualidad y con la salvedad de algunas correcciones y añadiduras no esenciales, me presto a la reedición en su versión originaria.

> «Una dependencia voluntaria es la condición más hermosa; pero, cómo sería posible sin amor»[2].

I. De la esencia del socialismo

¿Por qué soy socialista? ¿Tal vez porque me van mal las cosas, y a los demás bien? ¿O acaso, debido a que mi pensamiento político, moral y religioso es solamente un reflejo de mi situación económica? Esto puede ser, sin duda, verdad para la inmensa mayoría de los hombres. ¿Pero son tales las únicas y esenciales explicaciones del socialismo? No, respondes, soy socialista, porque he tomado conciencia de que el progreso indefectible de las relaciones de producción debe conducir al socialismo. Del mismo modo que el orden social capitalista siguió al feudal, así debe seguir a aquél el socialista. ¿Debe? (¡!). ¿De dónde trae causa esa certidumbre? De la ciencia no puedes tenerla, pues la ciencia puede mostrar, a lo sumo, determinadas tendencias y orientaciones del curso de la Historia frente a las cuales te has de decidir; la ciencia no puede probarte ni que hayas de vivir mañana, ni que la tierra vaya a existir dos horas más tarde. Pero relaciones sociales de producción significan —en buen alemán— relaciones sociales de trabajo, y éstas no son otra cosa sino obrar de hombres vivientes en común. Por ello, ¿no deberá el hombre tomar una decisión, no deberá cooperar él mismo, a que se transforme su relación anímica y espiritual respecto del trabajo?

Ciertamente, la condición social del hombre determina por término medio más intensamente su conciencia que a la inversa. Aun admitiendo esta relación entre ser y conciencia, es justamente en las personalidades de un Marx, de un Engels o de un Lassalle, en

[2] Johann Wolfgang V. Goethe, *Maximen und Reflexionen* (Ed. Günther Müller), Stuttgart, 1944, N.° 167 *(Las afinidades electivas.* Diario de Otilia).

las que se hace patente la poderosa significación, para el surgimiento de nuevos órdenes sociales, de una conciencia moral conformadora. Son, justamente, esos hijos de la burguesía, el testimonio vivo de que el socialismo no es sólo una cuestión de estómago y de masas, de que son justamente los grandes guías los que abren una época, y ello es así, porque por encima de su condición social saben elevar su conciencia ética. Así Marx, el hijo de un rico abogado renano, casado con la hermana del ministro prusiano del Interior, dotado de todos los medios para una confortable situación social, y sin embargo un hombre a quien su conciencia conduce al destierro de Londres, donde para comprar papel de escribir un día habrá de empeñar su levita y otro no podrá redactar un artículo «porque —dice— no tengo ese penique indispensable para ir a leer el periódico», y que tiene que acudir a unos franceses de la vecindad a pedir prestado para pagar la inhumación el día en que va a enterrar a su hijo único. Y, con todo, presto a rechazar sin vacilación dos proposiciones de Bismarck que le hubiesen deparado una posición social desahogada, y enfrascado en su tarea, que va a transformar un continente. Quien no se incline con respeto ante la potencia que alberga esa conciencia, demoledora de la existencia capitalista, ante la grandeza de esa fuerza moral, no ha sentido el hálito más tenue del valor y de la dignidad que emanan de un hombre grande; ese tal, no ha entendido nada de cuanto significa un tamaño líder en la aparición y en el perecimiento de formas socio-históricas de vida.

Lo que nos mueve en la imagen de Marx es su apasionada voluntad de justicia. Constituyó en él el acicate más poderoso, el que le hizo renunciar a los pedestres beneficios de una existencia confortable, y le dio fuerza para luchar y sufrir por la liberación del género humano oprimido. En la conciencia de un hombre así, esos motivos éticos son los que deciden a favor o en contra de un orden determinado de relaciones sociales. Es imposible probar que el socialismo sea el orden más conveniente o de advenimiento naturalmente inexorable. Sin contar con que sólo uno entre mil posee el aparato conceptual para seguir esa demostración, se habría conseguido muy poco con ella, pues sería discutible que de ese modo se aumentara o vitalizara la actividad creadora. Y de esto es, precisamente, de lo que se trata. Contrariamente, tomar conciencia de que el socialismo constituye el orden más justo en las relaciones de existencia y el más conforme a la dignidad del hombre, de que el planteamiento economicista y la forma social del capitalismo son vandálicos, ese conocimiento nos hace posible infundir al, tal vez,

descorazonado y agotado trabajador, fuerza e ímpetu para su liberación, y también robustecer los instrumentos sociales de lucha contra los agentes de formas capitalistas de existencia. Las convicciones morales son fuerzas poderosas. El propio Marx apeló siempre a ellas cuando fulminaba su denuncia de opresión, de explotación, de dureza de corazón, avaricia y ansia de lucro, y cuando hablaba del «magno deber» que incumbía a la clase trabajadora de conquistar el poder político. El fundamento último de la auténtica esencia del socialismo reside, para nosotros, en la idea de la justicia social, en una voluntad ordenada a la ayuda mutua y a una comunidad recta, en la confirmación ética de nuestras recíprocas relaciones.

Pero, como sabemos, que, por término medio y a la larga, el hombre resulta más intensamente influido por las condiciones sociales, y especialmente económicas, de su existencia, que por su conciencia ética, religiosa o de otra índole, debemos, si queremos ayudar a formar hombres plenos, progresar desde una justicia jurídico-formal hasta una justicia económico-material. «Hasta ahora —para decirlo con Fichte— se ha concebido ... de un modo unilateral y parcial, la tarea del Estado como instancia que, mediante leyes, mantiene al ciudadano en el estado posesorio en que lo encuentra. Se ha pasado por alto ese deber más esencial del Estado, de poner, a cada uno, en la posesión de lo que le corresponde. Mas esto último solamente es posible, si, del mismo modo que se va aboliendo poco a poco la anarquía política se suprime la anarquía del mercado»[3]. En la configuración de la realidad la idea de la justicia en la comunidad ha de referirse al material a conformar, especialmente a la producción y distribución de los bienes económicos. Un idealismo que, en nuestros días, no haga suyo ese giro hacia la economía para la comprensión de lo real; un idealismo que, para hablar más concretamente, fracase frente a la cuestión del salario o el problema del desempleo, tal idealismo, extraño a la realidad, se engaña a sí mismo o engaña a otros y, para nosotros, carece por el momento de valor. El idealismo de Fichte era de distinto linaje que el de muchos de nuestros espíritus ilustrados de hoy. «El hombre debe trabajar —reza una de sus afirmaciones más conocidas—, pero no como una acémila, que abrumada por la carga se cae de sueño y a la que, tan pronto ha reparado en lo más imprescindible sus agotadas fuerzas, alguien vuelve a espolear. Debe trabajar sin an-

[3] Johann Gottlieb Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat* (El Estado comercial cerrado, 1800), en *Sämtliche Werke* (Ed. I, H. Fichte), t. 3.°, Berlín, 1845, p. 453.

siedad, con placer y alegría, y debe quedarle tiempo para alzar sus ojos al cielo, para cuya contemplación ha sido creado»[4]. Ese idealista sabía también, que debe andarse el camino de lo material a lo ideal, de abajo arriba en la edificación y en la organización de una comunidad recta: «Los miembros del Gobierno, como los de los estamentos docente o militar no están sino en función de los primeros (los productores del mundo económico)». Quien conozca a Fichte apreciará también, con todo, hasta qué punto está el socialismo lejos de ser una mera filosofía de la digestión.

Ningún ideal puede afirmarse sino en lucha con las relaciones de poder existentes en una sociedad. Hasta tal punto se han transformado en nuestros días en económicas las relaciones sociales de poder, que individuos y grupos particulares ejercen su dominación sobre el Estado a través de su poder económico. El mundo de los empresarios capitalistas organiza en «trust» y «holdings» el poder de su propiedad sobre los medios de producción —un poder de Derecho privado— y por medio de aquéllos se halla en condiciones de relegar en muchos campos o de coartar sustancialmente en otros el poder del Estado. De esta suerte, el capital agrario, industrial y financiero —basta una ojeada a los Estados Unidos de América— ejerce, en definitiva y a despecho de todas las formas democráticas de Estado, un dominio de carácter neta y unilateralmente económico sobre la colectividad estatal, cuya amenaza para una cultura viva nunca ponderaremos bastante. Socialismo no quiere decir sino justo señorío de la autoridad comunitaria sobre la economía. Aun en el caso de que en el marco de la Constitución sean capaces los trabajadores en sentido lato de poner en movimiento el poder estatal, sólo podrán realizar en la comunidad el ideal de la justicia, si el Estado y otras corporaciones públicas disponen de un poder económico propio, cuando a la propiedad privada pueda contraponerse una propiedad, aunque no necesariamente del Estado, pública, socialista.

El socialismo se rebela contra la dominación de clase; contra el dominio de clase en el que, no las dotes y la capacidad personal, sino sobre todo relaciones externas, económicas, deciden en primer lugar cuál haya de ser la participación de cada uno en educación y formación, en poder social y en dignidad. La formación de clases no es, como pretenden la doctrina liberal y también el nacionalsocialismo, en modo alguno un fenómeno natural; no es meramente la expresión de la desigualdad personal, natural de los humanos,

[4] Loc. cit., pp. 422 y ss.
[5] Loc. cit., pp. 405 y ss.

sino que obedece a determinadas causas económicas —especialmente a la posesión o la carencia de los medios de producción—, esto es, a hechos sociales, que históricamente han surgido y que históricamente son mudables. Los enemigos, y también algunos poco avisados fieles del socialismo, piensan, que éste significa no sólo eliminación de la desigualdad entre las clases, sino generalizado igualitarismo. Tal despropósito nunca lo han sostenido Marx o Engels o los restantes mentores del socialismo. Muy al contrario: Engels recalca con fuerza, que la exigencia socialista de igualdad va dirigida exclusivamente a la destrucción de las clases. «Conduce necesariamente al absurdo toda exigencia de igualdad que vaya más allá» [6]. Y Marx dice: «Esta garantía jurídica de igualdad de derechos comporta derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce diferencia alguna de clase, porque cada uno es, como los demás, trabajador solamente; pero reconoce tácitamente como privilegios naturales las dotes y la capacidad desiguales de los individuos»[7].

El socialismo arranca del pensamiento de que con la mentalidad economicista y el orden económico actuales y a través de ellos se ha arrebatado a grandes masas importantes posibilidades de «desarrollo humano» (Marx) desgarrándolas del contexto de la cultura. Pero su objetivo se halla en las antípodas del ideal liberal cifrado en la mayor felicidad del mayor número. No contempla como destino del hombre en su aquendidad una hartura tranquila, sino el ascenso individual y social de las fuerzas creadoras de la cultura y el incremento en la potencia interior y exterior del hombre. También en este punto puede acogerse a la autoridad de Fichte, que señalaba a la cultura como supremo objetivo de la razón ética y, precisamente, a la cultura como un derecho de señorío de los hombres sobre la naturaleza exterior o interior, como «el progresivo señorío sobre la naturaleza, que comprende el derecho de todos...; sobre la naturaleza *exterior:* mejoramiento de la agricultura, de las artes y de la industria, siempre en la conveniente relación mutua; sobre la *interior:* formación general del entendimiento y de la voluntad de todos» [8]. Pero una viveza más aventajada del alma y del

[6] Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (La inversión de la ciencia en el Señor Eugen Dühring), 1879, 10.ª ed., Berlín, 1919 (p. 104).

[7] Karl Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms* (Entorno a la crítica del programa del partido socialdemócrata) reproducido en *Die Neue Zeit*, 9 (1891 I) (p. 567).

[8] Fichte, *Die Staatslehre* (La teoría del Estado) 1813 en *Sämtliche Werke* (Ed. I. H. Fichte), T. I. Berlín, 1845, p. 411).

espíritu solamente emana de una comunión profunda del hombre con el hombre. Son justamente esas raíces profundas, las que ha arrancado la subversión capitalista. Por ello el socialismo lidia contra el espíritu de frío cálculo que domina las relaciones sociales de hoy. El socialismo es la expresión del hondo anhelo, nunca apagado en el género humano, de una profundización más íntima en la relación del hombre con el hombre; es, al cabo, la voluntad de transformar la sociedad exterior en comunidad interior. Que esa comunidad socialista portadora de cultura no pueda alcanzarse con medidas organizadoras propias de la categoría de sociedad, que para ello sea insoslayable una renovación de los mucho más profundos supuestos espirituales y morales, es algo a lo que sólo podemos hacer referencia de pasada. El problema decisivo del socialismo será la transformación del proletario, inserto en la sociedad capitalista, que sin relación íntima con su tarea y sin ligamen profundo con una comunidad viva, vive de la venta como mercancía de su fuerza de trabajo, en el trabajar socialista, que vincula sus sentimientos y conciencia a órdenes de vida y de trabajo más estrechos, que halla auxilio y sostén en comunidades estables, las cuales despiertan en él satisfacción al trabajador y sentido de responsabilidad. La idea de una comunidad justa tiene validez general y no se refiere solamente a una clase o a una nación. Muy al contrario, debe «mostrarse —como dice Fichte— un auténtico reino del Derecho, como nunca ha habido en el mundo por grande que sea nuestro entusiasmo por la libertad del ciudadano que descubrimos en el mundo antiguo, en el que la inmolación de la mayoría de los hombres para formar esa masa de esclavos sin la cual no hubieran podido subsistir las antiguas "póleis"—; un reino del Derecho para la libertad, fundado en la igualdad de todo ser con faz humana» [9].

La realización de la idea comunitaria socialista no debe esperarse de ningún milagro, menos aún de una dialéctica de la Historia que se cumpla por sí misma. Nosotros nos enfrentamos hoy con realidades personales y sociales a las que debemos permear de espíritu y acción. No nos es lícito huir en una negación estéril de ninguna de esas realidades. Todas postulan un equilibrado empleo —positivo o negativo— en la edificación. Entre las realidades para las que más urgente resulta el debate de un socialismo orientado a la acción, se encuentra la nación.

[9] Fichte, *Aus dem Entwurfe einer politischen Schrift* (Del borrador de un discurso político), 1813, loc. cit. T. 7 (1846, p. 573).

«Imposible es al hombre fluir juntamente con todos como flujo del mar, imposible amar todo en el mismo grado. Con ello daña al bueno tanto como al malo y pierde a la postre juicio y perspectiva» [10].

II. Formación y esencia del pensamiento nacional

1. *La formación de la conciencia nacional alemana*

A la hora de tomar posiciones en nuestro tiempo presente es de la mayor importancia la historia en Alemania del pensamiento nacional. Ya que no es, sin más, conocida, resumámosla brevemente. En otro lugar [11] he descrito el desenvolvimiento del complejo de ideas en torno al concepto de nación.

Es en la época de la Revolución francesa en la que suena también con sus caracteres modernos la hora del nacimiento de la idea alemana de nación. Ciertamente había cantado ya Walther von der Vogelweide: «La educación alemana sobrepasa a todas» [12]. Pero esta conciencia nacional del medievo estaba muy limitada por la estructura estamental; abarcaba exclusivamente la comunidad de cultura cortesana y caballeresca. Sólo dentro del ámbito feudal se había desplegado una estrecha comunidad de comercio, costumbres, Derecho feudal alemán, lengua y poesía comunes. De ninguna de esas subcomunidades participaba el campesino: su comercio seguía circunscrito al área angosta de vecindad, propia de la aldea o de la granja. Toda comarca, cada valle, cada alquería desenvolvía formas singulares de costumbres y de Derecho, peculiares dialectos; no había un patrimonio comunitario de cultura. Así, en tiempos de los Hohenstaufen los campesinos alemanes constituían solamente «las asentaderas de la nación» [13]. Al rebajarse el significado cultural de la Caballería y crecer el influjo de las ciudades, la idea nacional comienza a penetrar ya a círculos burgueses. El Humanismo y la Reforma reciben la adhesión vigorosa de una burguesía culta. Hutten y Lutero subrayan la contraposición espiritual y económica del alemán con la degradación del papado —el «insaciable gorgojo»—. El nuevo idioma unitario alto alemán, los libros y los folletos impresos, el naciente sistema escolar, la magna disputa religiosa, el tupido tráfico económico, crean una comunidad nacional de cultura, cuyas fronteras, sin embargo, se ciñen una vez más a los sectores sociales ilustrados. La formación de la nación alemana soporta el retroceso más serio con ocasión de la Guerra de los Treinta Años, que junto con la desviación de las principales rutas comerciales, sume en un colapso la cultura económica y espiritual de la burguesía. Con ello se aprieta el cerco en torno a la comunidad nacional alemana de cultura, cayendo casi enteramente bajo el dominio del espíritu francés la formación de los alemanes.

El nuevo despertar del pensamiento nacional coincide con el fortalecimiento general, durante la segunda mitad del siglo XVIII, de la conciencia de sí en el seno de la burguesía; su historia se anuda, desde entonces, a la historia de la idea liberal y democrática. Frente a la aristocracia de la sangre y la elevada cultura de la nobleza justifica el burgués su exigencia de participación en la cultura nacional en la idea de la Humanidad con el pensamiento de unos seres libres e iguales. A principios del siglo XIX es revolucionaria la idea nacional alemana, habida cuenta de que no puede desenvolverse con una vida más pujante la conciencia comunitaria de un pueblo en tanto las formas de Estado y de sociedad feudal-absolutistas no permitan aparecer una actividad propia y libre. Ya en 1761 había advertido Friedrich Karl von Moser esta correspondencia entre conciencia de nación y democracia: «El puro concepto de interés nacional —dice en sus *Beherzigungen*— presupone un pueblo con derecho a participar en el debate en torno a asuntos atinentes a su tranquilidad y bienestar, como es dado encontrarlo en las repúblicas y las monarquías limitadas. En una monarquía absoluta, en la cual solas la voluntad y la orden del Príncipe deciden... se ofrece a las masas una iconografía que sólo sirve a encubrir la realidad» [14]. Para que la idea de la comunidad nacional de un pueblo pueda echar raíces hondas, preciso es que antes se dilaten en lo político y en lo económico las comunidades de índole feudal-patrimonial y corporativa, tan estrechas, tan entrelazadas, tan fragmentadas en el ámbito local, territorial y personal; y que se allanen hasta cierto punto las desigualdades profundas de carácter estamental fundadas en el nacimiento. Si Stahl, el filósofo de la reacción prusiana, había hablado de una «desmembración atomista» del pueblo, era, precisamente, porque tal desarraigo de an-

---

[10] Johann Gottfried Herder (1744-1803).

[11] Hermann Heller, *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart* (Las ideas políticas contemporáneas) (1926) vid. supra pp. 350 y ss.

[12] «Tiuschiu zuht gât vor in allen», en Walther von der Vogelweide, v. 24 de la poesía que comienza con las palabras «Ir sult sprechen willekomen».

[13] Otto Bauer *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (La cuestión de las nacionalidades y la Socialdemocracia), 2.ª ed. Wien, 1924 (Marx-Studien, T. II), p. 51.

[14] Friedrich Karl v. Moser, *Beherzigungen*, Frankfurt. a. M., 1761 (páginas 341 y ss.).

gostas comunidades constituía condición necesaria para el enraizamiento de la gran comunidad nacional.

En las postrimerías del siglo XVIII la poesía y la filosofía alemanas clásicas habían llegado a ser patrimonio cultural común para los alemanes instruidos. Este patrimonio espiritual va a ser esgrimido entonces con arrogancia como acervo propio de la nación frente a las afrancesadas costumbres de círculos palatinos y de la nobleza. Del arte alemán se dirá en la conocida poesía de Schiller, que no ha crecido a la luz del favor principesco:

De los grandes hijos de Alemania,
Del trono del Gran Federico,
Pasó sin hallar amparo ni honra [15]

En verdad que Federico II había confesado a Gottsched: «Desde mi juventud no he leído un solo libro en alemán y éste lo hablo como un cochero, ahora soy un viejo de cuarenta y seis años y ya no me queda tiempo de aprenderlo». Hasta un tan buen alemán como fuera el barón von Stein, solía escribir exclusivamente en francés a su mujer. Con todo, no puede olvidarse hasta qué punto volvió a exaltarse el orgullo de los alemanes merced a las hazañas de Federico el Grande, con las que había logrado hacer de un Estado alemán una potencia europea.

Abanderada de ese nuevo sentimiento nacional era la burguesía culta. Inicialmente participaron los nobles en él con escasa asiduidad. El hombre de clase media, el campesino, el trabajador permanecieron al margen. Montesquieu y Voltaire habían entendido por nación sólo a la porción rectora del *peuple,* ya en lo político, ya en lo cultural. Más tarde, De Maistre, guía espiritual de la Contrarrevolución francesa, consideraba solamente *le souverain et l'aristocratie* como los componentes de la nación. De modo parecido, su epígono alemán Friedrich Schlegel celebraba a la nobleza como al estamento propiamente nacional. Y todavía en 1818 escribía Hans von Gagern: «Mas si hablo de las ideas, de los deseos, del juicio, del elevado interés de la nación, no estoy pensando ciertamente en tal hijo de un mendigo, sino que aludo ante todo a la parte mejor, al estrato pensante, al núcleo de la nación, sin consideración de edad, sexo o estamento». Se entendía, así, por nación solamente a aquella parte de la comunidad popular que producía las más excelsas aportaciones ideales de cultura, a la adelantada en ciencia, arte, religión o idioma.

15 Friedrich v. Schiller, *Die deutsche Muse* (La musa alemana).

Esa idea de nación que despierta en el espíritu burgués y cosmopolita del siglo XVIII, en su último decenio, se refería exclusivamente a la comunidad nacional de cultura. El Estado y la economía permanecieron en un principio extraños a ella. Schiller escribía así a raíz de la afrentosa Paz de Luneville: «Reino alemán y nación alemana son cosas diferentes. La majestad del hombre alemán no residió nunca en la cabeza de sus príncipes. Prescindiendo del político, el alemán ha creado para sí un valor propio y aun cuando el Imperio se desmoronase, quedaría incólume la dignidad tudesca. Esta es un parámetro moral, reside en la cultura y en el carácter de la nación, que son independientes de sus destinos políticos» [16]. También en los románticos Novalis y Friedrich Schlegel se hallan los dos elementos racionales que componen esa idea de nación de cuño burgués cosmopolita e idealista: la concepción de que el pueblo alemán, por cuanto la primera nación espiritual y cultural, es la auténtica nación del género humano; y la demanda viva de una liga paneuropea de Estados. La misma idea internacional de nación inspiraba a Johann Gortlieb Fichte: «Cosmopolitismo —decía en el año 1807— es la voluntad imperiosa de que la meta de la existencia para el género humano llegue a alcanzarse realmente en el género humano. Patriotismo es la voluntad, de que, ante todo en aquella nación cuyos miembros somos nosotros mismos, llegue a alcanzarse ese fin y que desde ella se extienda el triunfo a todo el género» [17]. La idea fichteana de nación es revolucionaria. No le acucia el mantener todas las virtudes y todos los defectos heredados. «Por tanto —escribe en los últimos años de su vida— si nosotros no tuviéramos bien presente lo que Alemania tiene que llegar a ser, entonces no importaría demasiado que un mariscal francés... o un presuntuoso noble alemán sin moral —antes bien con brutalidad e insolencia— se enseñorease de una parte de ella» [18]. Se aprecia cuán íntimamente se abrazaban el socialismo y la idea de nación en el pensamiento de Fichte. La meta final y

16 Friedrich Schiller, en Bernhard Suphan (ed.), *Deutsche Grösze. Ein unvollendetes Gedicht Schillers* (Grandeza de Alemania. Una poesía inconclusa de Schiller) (1801), Weimar, 1902, vv. 138 y ss.

17 Fichte, *Der Patriotismus und sein Gegenteil* (El patriotismo y su contrario) 1807, en *Sämmtliche Werke* (Ed. I. H. Fichte) T. II, Bonn, 1835, pp. 228 y ss.

18 Johann Gottlieb Fichte, Politische Fragmente (Fragmentos políticos) en *Sämmtliche Werke* (Ed. I. H. Fichte) T. VII, Berlín 1846, p. 569) Cfr. Ferdinand Lassalle, *Fichtes politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart* (El legado político de Fichte y el presente inmediato), en *Gesammelte Reden und Schriften* (Colección de discursos y escritos) (Ed. E. Bernstein), T. VI, Berlín, 1919 (p. 93).

más alta del hombre es para él «el progresivo señorío sobre la naturaleza (exterior e interior) en la comunidad de las criaturas racionales» [19]. La nación o la forma de pueblo se le representa «desde la Naturaleza o Dios: como una determinada manera, individualísima, de promover la realización de la razón». Contrariamente, el poder del Estado en la Historia resultó siempre indiferente para Fichte. Sólo valoró como importante el «Estado de cultura» ideal, en cuanto medio de lograr el reino moral de la razón para la manifestación de la recta comunidad.

Revolucionaria era la idea de la unidad alemana aun abstraída de las reflexiones socialistas en Fichte. Su cumplimiento exigía ciertamente derrocar unas cuantas docenas de grandes y pequeños soberanos. Proverbial es el odio con que la Internacional dinástica persiguió la idea de nación y combatió los colores negro, rojo y oro que los guerrilleros de Lützow habían llevado en su bandera [20]. Y, sin embargo, ese movimiento nacional era sinceramente apolítico, tornándose beligerante muy a su pesar, a medida que se sintió perseguido por la reacción monárquica y excluido de toda colaboración en el Estado. Contra la Internacional dinástica sentíanse los nacionalistas alemanes solidarios en una Internacional de las naciones con serbios, griegos, polacos, franceses, en una palabra, con *todo pueblo que rompe sus cadenas,* como decía Siebenpfeiffer en la fiesta celebrada en Hambach en 1832. Se abrigaba la creencia de que con la liberalización y la democratización del Estado caerían por su base también todas las rivalidades nacionales.

Fue la opresión del dominio extranjero la que en todo momento y lugar llevó a la politización de esa idea burguesa y cosmopolita de la comunidad nacional de cultura. Primero en la Francia revolucionaria de los derechos humanos, a la que inundaron con sus ejércitos las potencias monárquicas del Este. Luego en Alemania, que durante largos años va a sufrir bajo el imperialismo napoleónico. El patrimonio cultural común en literatura y arte había fundido de verdad sólo a una más que escasa clase alta alemana. Pero en el momento en que 160.000 franceses ocupaban a la pequeña Prusia en plena paz; en que la economía se derrumbaba por el peso de los impuestos; los franceses confiscaban todos los ingresos del Estado; los ciudadanos tenían que beber achicoria en vez

[19] Fichte, *Staatslehre* (Teoría del Estado) (vide n. 8), T. IV, p. 441.
[20] Cfr. ex. gr. Georg Kaufmann, *Politische Geschichte Deutschlands im Neunzehnten Jahrhundert* —Historia política de Alemania en el siglo XIX—, Berlín 1900. Das Neunzehnte Jahrhundert in Deutschlands Entwicklung (El siglo XIX en el desenvolvimiento de Alemania), T. IV.

de café y fumar fárfara y hojas de nogal en vez de tabaco; y con todo, el «político del cabal cumplimiento», el barón von Stein, seguía tratando «conciliador, casi rastrero» con los ocupantes y hacía un pago detrás de otro para conseguir a cualquier precio la prometida evacuación del país; entonces se despertó en amplios sectores la sensibilidad nacional y a más de uno se le alcanzó la importancia primordial que para la nación tenía un Estado fuerte. Pero al demorarse la participación en el poder político prometida a la burguesía y al yugular así el absolutismo la educación para la Política, las experiencias de la ocupación francesa no produjeron consecuencias. El estado unitario alemán sólo habría podido venir de las filas del liberalismo y de la democracia, si con propósito claro y ánimo resuelto hubieran sido capaces sus hombres de suscitar una revolución aniquiladora de todos los medios organizados de poder en manos de las dinastías germánicas, una revolución que también hubiera debido levantar la cabeza frente al extranjero, frente a Rusia, Francia y Austria. Mas para una tal revolución nacional faltaban al pueblo alemán todos los supuestos previos. El momento de la unidad y de la libertad pareció llegar por otro camino con la Revolución de 1848 y su dramática cima del 28 de abril de 1849, día en el que la diputación de la Asamblea Nacional de Francfort ofreciera a Federico Guillermo IV, Rey de Prusia, la corona hereditaria del Imperio alemán. Pero la aceptación de esa corona arrastraba a la guerra en el interior y en el exterior y llevaba a una alianza de la realeza y la revolución. Tanta audacia cabía únicamente en un hombre con naturaleza de caudillo, de claridad de objetivos y capacidad maquiavélica. Pero el rey, que un año antes había cabalgado con los colores negro, rojo y oro, por Berlín, que solemnemente había proclamado a Prusia como perteneciente desde ese instante a Alemania, ese rey era todo menos un héroe. Cuando en esos días se le representó que el peligro había sido siempre para Prusia el sol anunciador de la victoria, respondió con toda sinceridad: «¿A quién se lo dicen? Yo no soy nigún Federico el Grande».

No quería esa corona, que se había impregnado, como decía, del «hedor a carroña de la revolución». Y así, el estado nacional alemán hubo de ser creado al fin por Bismarck, merced a la dura y clara disposición que para el Estado tenía la voluntad de poder dinástico-borúsica y en oposición consciente a la idea nacional liberal y democrática. La burguesía había esperado la unificación por vías pacíficas; Bismarck estaba convencido, de que el enfrentamiento con Austria no podía superarse «mediante discursos y resolu-

ciones mayoritarias... sino por el hierro y la sangre»[21]. Y porque el movimiento nacional burgués no trajo en el interior ni en el exterior la voluntad y la clarividencia que requería una política de poder ayuna de sentimientos, en la Constitución imperial de 1871 sobre el sentimiento vital de inspiración liberal, democrática y burguesa tuvo necesariamente que vencer el espíritu monárquico y feudal de Bismarck. Hasta 1918 no tuvo en Alemania el poder la Dieta imperial burguesa, sino el Consejo Federal de enviados de los príncipes y el Emperador alemán, apoyado en el Parlamento prusiano de tres clases, o si se quiere, su Canciller imperial. La burguesía se sentía en general satisfecha con tal estado de cosas. Había hecho propio el juicio de Bismarck, de escasa justificación histórica, de que «para tornarse activo y eficaz, el patriotismo alemán... por otra parte necesita» por regla general la mediación de la lealtad dinástica[22]. En su clara mayoría cree todavía hoy que nuestra democratización significa forzosamente desorganización nacional. Aún hoy tiene más confianza en una familia investida de la legitimidad o en un dictador que en sí misma, y reacciona con despego a la memoria histórica del propio movimiento nacional revolucionario y de sus colores negro, rojo y oro.

> «Nunca se ha meditado en que, lo mismo que el hombre, también la nación tiene un alma, y que tanto en los individuos como en las naciones es a la postre esa alma lo único valioso[23].»

2. *La esencia de la nación*

a) La semejanza natural

Los fenómenos más fuertes y duraderos de asociación entre los hombres no descansan en una unión de intereses organizada y consciente de sus fines, sino que tienen un núcleo orgánico y natural. Son la sangre y el suelo, la ascendencia y el terruño los vínculos

[21] Declaración de Bismarck del 30 de septiembre de 1862 en la Comisión de Presupuestos de la Cámara de los Diputados. Reproducido en extracto en *Die politischen Reden des Fürsten Bismarcks* (Los discursos políticos del Príncipe de Bismarck) (Ed. H. Kohl), T. 2, Stuttgart 1892, p. 30.

[22] Otto von Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen* (Pensamientos y recuerdos), T. I, Stuttgart, 1898, p. 318.

[23] Paul de Lagarde, *Die Reorganisation des Adels* (La reorganización de la nobleza), en sus *Deutsche Schriften* (Escritos alemanes), T. II, Göttingen, 1881, p. 69.

naturales más importantes que al margen de la cooperación prestada mantienen a los hombres unidos y los distinguen de los otros; son ambos asimismo los fundamentos naturales de la nación.

La comunidad de sangre, muy variable en el grado, que pertenece a dichos fundamentos, surge al heredarse caracteres antropológicos. En una comunidad de linaje se consolidan unos rasgos corporales singulares, un tipo que resulta ser de importancia suma para el comportamiento comunitario. Esta consolidación de un tipo autóctono es condición previa para la peculiar expresión, corporal y espiritual, de la comunidad y para la asimilación de sangre extraña. Donde no ha surgido ningún producto propio, nada podrá fundirse con él. De este modo, si bien es cierto que una tal conformación de la sangre constituye un fundamento natural de la nación, sin embargo ni una sola nación procede originariamente de una comunidad de linaje. Todos los pueblos que conocemos como portadores de cultura se integran de muy distintos elementos antropológicos. Si se quiere emplear aquí la palabra «raza», tiene que quedar muy claro que por ella entendemos meramente un afianzamiento o consolidación sanguíneos logrado en el curso de unos azares históricos por las repetidas uniones matrimoniales entre diversos elementos, y que en cada generación puede diluirse, de nuevo fundirse y nuevamente consolidarse.

La teoría racial de los pueblos —cuyas concepciones y valoraciones más acabadas proceden de los franceses Gobineau y Lapouge y del inglés Chamberlain—, pretende confusamente equiparar «raza germánica» y nación alemana o proclamarla como el elemento rector de toda cultura y como el único valioso de aquella nación. De tales tesis trae causa el orgullo germánico de raza. Oigamos v. gr. a un profesor alemán de filosofía: «Si después de muchas generaciones rodara mi calavera a los pies de un antropólogo, de seguro que la observaría con mofa como a un chapucero en su gremio, a menos que en ella reconociese el cráneo de un germano»[24] Pero comúnmente se divide a la nación alemana en cuatro razas: la nórdica (germánica), la occidental (mediterránea), la oriental (alpina) y la dinárica; lo cual permite a los doctrinarios de la teoría racial de los pueblos atribuir a la raza nórdica todas las cualidades creativas, y el que Lutero, Goethe, Kant o Beethoven no sean en absoluto tipos nórdicos no turba en lo más mínimo a esa «ciencia»; antes bien, con particular complacencia suele apelar a investigaciones del jaez de las de un tal señor Roese, quien acostumbraba a documentar la superioridad de la raza nórdica con reflexiones como

[24] Bruno Bauch.

la siguiente: había estudiado a los empleados de tranvías (presuntamente de capacidad superior a la media) y hallado en ellos una selección de hombres norteños, más aún, había inferido que, entre todos ellos, resultaban ser los inspectores (por descontado los más capaces) más nórdicos que los cobradores, y éstos a su vez más dotados y nórdicos que los conductores [25]. Los efectos de este absurdo materialista, al lado del cual la concepción materialista de la historia es de un idealismo radical, son más que apropiados para desgarrar la unidad de la nación tudesca. Un libro racista de H. F. K. Günther, difundido en muchas ediciones, tiene el atrevimiento de declarar, con tanta presunción como estupidez, la inferioridad esencial y absoluta de un cuarto o un quinto de aquélla, vale decir, de la raza oriental, que se extiende principalmente por la Alemania central, Franconia, Baden, Alsacia y partes del Este germánico [26]. A esta porción de nuestro pueblo indubitablemente alemana, de la que proceden muchísimos de entre los hombres más eminentes, se le cuelga la etiqueta de «mezquina y laboriosa» y se afirma de ella lo siguiente: «En el aspecto sexual la palabra 'amor' obra en el occidental pasionalmente; en el norteño a veces con profundo anhelo, a veces como la expresión de una concepción del mundo; en el oriental y las más veces, si no siempre, de manera vulgar. Dinero y amor son sectores conceptuales que en las otras razas están separados; mientras que en la oriental están conectados» [27]. Su significación cultural y político-nacional se hace visible cuando se piensa que, juzgados de acuerdo con caracteres norteños, los hombres de la Alemania inferior están más emparentados con los holandeses y franceses septentrionales que con los bávaros o los wurtemburgueses. Como libro nacionalista consecuente tiene que concluir postulando una Internacional nórdica. Desde esta perspectiva resulta imposible plantear el problema del pueblo judío, que no constituye una raza en sentido biológico, sino que ya en los tiempos de la disolución del orden político hebraico venía a ser una mezcla de elementos del Asia anterior (muy emparentados con los dináricos), orientales, nórdicos y occidentales. Toda teoría racista está condenada a la esterilidad científica, en tanto no logre mostrar

[25] Carl Roese, «Beiträge zur europäischen Rassenkunde» (Contribuciones al conocimiento de las razas en Europa), en el *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie* (Archivo de Biología racial y social), T. III, Secc. n. 295 y siguientes.

[26] Cfr. Hermann Heller, *Staatslehre* (Teoría del Estado), *en Gesammelte Schriften,* T. III, Secc. II, n. 295 y ss.

[27] Hans F. K. Günther, *Rassenkunde des deutschen Volkes* (Rudimentos de la teoría racial del pueblo alemán), 1.ª ed. München, 1922, p. 155.

unas relaciones unívocas entre caracteres naturales, como la forma del cráneo, el color del cabello, etc. de un lado, y conducta humana del otro. Ninguno de los intentos orientados a tal fin ha aportado hasta hoy un solo resultado que pueda tomarse en serio. El propio Günther se verá forzado así a suscribir la opinión de un insigne investigador, que cita textualmente: «Debemos guardarnos de sobreestimar los caracteres externos de las razas como el color de los cabellos y de los ojos, la longitud del cuerpo o la forma de la cabeza. Las disposiciones hereditarias que condicionan los caracteres externos constituyen sólo una parte relativamente pequeña del acervo total de aquéllas. En el alma de un alemán de cabellos castaños se pueden dar los caracteres nórdicos tanto como en la de un alemán rubio. Las disposiciones anímicas importan mucho más que los caracteres externos, hallándose por otra parte más expuestas que éstos a toda una serie de peligros» [28].

De nuestros ejemplos de consolidación sanguínea resultante de diferentes elementos —los norteamericanos podrían ser otro caso— se desprende la importancia del segundo entre los fundamentos naturales en la génesis de la nación, la significación de la vecindad, la común participación en el suelo y el paisaje, en los que comprendemos también el clima. La aparición de la peculiaridad corporal no puede entenderse si no se da antes una acción conjunta de sangre y suelo. No sólo porque la mayor facilidad de comunicaciones favorezca la comunidad de sangre y compense contrastes sanguíneos allí donde no existen obstáculos sociales muy fuertes. El suelo es asimismo el elemento más esencial del que los vecinos puedan obtener su sustento. Además la composición y la estructura del suelo ejercen un influjo misterioso sobre el hombre, que apenas es mensurable con los métodos mecánicos y darwinistas, pero que a una mirada experta da a conocer la asombrosa coincidencia de paisajes y hombres. En fin, es normalmente el suelo uno de los elementos más sustantivos en el destino histórico de la nación. El puro hecho, de que un pueblo se halle establecido en un punto determinado y no en otro de la superficie terrestre, produce una comunidad de destino entre los habitantes, que fuerza a los individuos a un obrar en comunidad de formas muy diferentes. La explotación común del suelo —piénsese v. gr. en la economía del agua del Nilo—, la defensa en común contra los peligros naturales, pero, ante todo, la lucha contra enemigos que acosen al país, nos permiten enten-

[28] Fritz Lenz, *Menschliche Auslese und Rassenhygiene* (Selección humana e higiene racial), 2.ª ed., München, 1923 *(Grundriss der merschlichen Erblich-keitslehre und Rassen hygiene* (Compendio de teoría de la herencia humana y de higiene racial), T. II, p. 270; cfr. Günther, 100 cit. p. 363.

der la significación de la tierra como importante base natural en el desenvolvimiento de la nación.

Progresiva confirmación de un linaje de sangre, y el terruño crean así una cierta homogeneidad en las condiciones naturales de vida.

> Todas las patrias (son) cuerdas trémulas en la lira del género humano [29].

b) *La comunidad cultural.*

Ahora bien, sangre y tierra no son más que bases naturales de la nación. En virtud de destinos comunes se amalgaman en una nación diferentes comunidades de sangre, y un común destino puede hallar cumplimiento en una nación aun en territorio cambiante. Para que podamos entender la esencia de la nación, se requiere antes la acción conjunta del asiento natural y de la producción cultural. En la idea de patria se contiene la adhesión sentimental, que proviene tanto del lazo de la sangre como del terruño. Y hay en ella algo más que de modo alguno nos es dado con la pura comunidad de la descendencia o del suelo: una comunidad espiritual propia, una lengua materna común, comunidad de las costumbres y de los usos y muchas veces leyes y religión comunes, en una palabra, un patrimonio cultural común. Merced a esa comunidad de cultura se singulariza una nación en comparación con las otras. La sola semejanza de notas naturales no significa por sí sola existencia de una comunidad. Solamente la participación en la producción espiritual de la nación hace de uno un alemán, del otro un francés. Cuando un grupo vive una historia común a través de siglos y milenios en una permanente relación mutua; cuando en una interacción duradera experimenta una historia común; cuando produce formas culturales comunes que la próxima generación hace suyas, conforma de nuevo y por las que a su vez se hace remodelar, entonces acuña su peculiaridad nacional, forma su carácter nacional. Es así como cada uno de los nacidos en el seno de esa comunidad se encuentra ante un volumen estable y creciente de posibilidades espirituales de existencia a las que hace suyas y a las que se incorpora. Hay un tesoro de bienes culturales subsistentes, idénticos en su espíritu íntimo, un acervo cultural cuya vivencia profunda tiene la virtud de inordinar no sólo al que nació con él, sino también al extraño en la comunidad de la nación. Así

[29] Jean Jaurès, *Die neue Armee* (El nuevo ejército), Jena, 1913, p. 402.

dice de sí mismo un poeta alemán nacido en Francia, Chamisso: «Por la lengua, el arte, la ciencia y la religión me hice yo alemán» [30]. La recreación y la transformación que se producen espontáneamente con cada generación y con cada hora en la comunidad de cultura lleva siempre aparejada una metamorfosis, ora más suave, ora más enérgica, de la comunidad de sangre [31]. La conjunción de transmisión constante y permanente transformación, de tradición y revolución, engendra en el carácter-tipo corporal y espiritual una forma profundamente marcada continuamente en desarrollo. Es la que reconocemos por su esencial germanidad en una canción popular, en un poema, en las obras de un Durero o de un Bach o de un Eichendorff, sin que importe que esos hombres hayan tomado de los extranjeros las formas exteriores, como lo hizo Mozart o como lo hicieron los escultores o los maestros constructores del gótico. El francés hallará un aire «boche» en el jarrito del Niño Jesús que pintó Grünewald en el altar de Isenheim; nosotros encontramos hermosa esa finitud en el Infinito.

Pero en manera alguna son las más encumbradas obras de arte las únicas que tienen una peculiaridad nacional. También el marxista austriaco Otto Bauer repara en que todas las formas del comportamiento humano llevan su sello nacional: «Cuando un sabio alemán y otro inglés quieren investigar el mismo objeto, serán muy diferentes los métodos y los resultados de la indagación de cada uno». Y asimismo «que un alemán y un inglés actuarán diversamente en una situación igual; que se aplicarán de modo diverso al mismo trabajo; y si se quieren divertir, escogerán esparcimientos de distinta clase», etc. [32]. Mas con esto queda dicho también que la idiosincrasia nacional presenta configuración especial de lo universal humano, una forma de ser irrepetible y una forma definitiva de vida espiritual, una comunidad de esencias espirituales que vivirá en tanto los hombres aunados en ella sean portadores de cultura. También advierte esto Otto Bauer cuando dice que «ningún pensamiento nuevo se volverá a tomar en toda su pureza, sino que debe ser recibido, incorporado y acomodado al ser espiritual total de millones de individuos». «Más acomodación a la cultura espiritual existente en la nación significa también vinculación, *hacerse uno con la historia entera de aquélla*» [33].

[30] Adalbert v. Chamisso (1781-1838).

[31] Cfr. Hermann Schneider, *Erziehung zum Deutschsein* (Enseñanza para ser alemán), Breslau, 1925, pp. 68 y ss.

[32] Otto Bauer; *Nationalitätenfrage* (La cuestión de las nacionalidades) (vide n. 13), p. 110.

[33] Loc. cit. pp. 107 y 108.

Con todo, debemos huir de colocar la germanidad en frascos etiquetados, y de atar la nación a notas aisladas, que deban ser y permanecer por siempre alemanas. En tal valoración como alemán y no alemán se refleja las más de las veces el propio espíritu de quien habla o el programa de su partido. Ciertamente es la nación forma plasmada, pero en cuanto se la traslada a las áridas fórmulas del entendimiento, se ha agostado su evolución vital.

El sentimiento subjetivo nacional y la conciencia nacional se cimentan en esa diversidad y en esa especificidad objetivamente ya existentes. Lo primero que esto supone no es sino el conocimiento intuitivo o científico de un hecho: Me siento alemán, luego conozco con certeza las características propias de Alemania y su diferencia de otras naciones. En manera alguna debe acompañar a ese hecho un juicio de valor acerca de esa peculiaridad. Desde las obras de grandes pensadores alemanes, de Fichte y Schopenhauer a Nietzsche, bien pudiera dibujarse un nada halagüeño perfil, que escandalizaría a más de un nacionalista de campanario. Sería en verdad estrecho de espíritu quien no supiera entrever el amor al propio pueblo allí donde hace daño. Pues en todos esos hombres alentaba un responsable amor hacia el pueblo alemán antes que desmentido, bien probado en la crítica de menos edificantes rasgos, que en tributo a la mucho más bella imagen que albergaban en sus corazones se veían forzadas a flagelar. En el sentimiento nacional lo sustantivo se suele resistir a la aprehensión conceptual.

La fuente más pura de la conciencia nacional es la identidad creadora. Amo a mi nación por dos razones: porque esta comunidad radicalmente mía me ha configurado, cuando menos a través de la lengua materna, y, ante todo, porque solamente ella es la comunidad en la que mi acción encuentra dadas nuevas posibilidades de configuración proporcionadas a la esencia de aquélla. Amo a mi nación porque esta comunidad da lugar a innumerables órdenes existenciales, formas de pensar y modos de sentir, a través de cuya estructura participo en la existencia universal humana y que constituyen las raíces con las que puedo pisar firmemente en un trozo del ancho mundo. La amo, porque es la colectividad humana más amplia frente a la cual soy capaz de asumir y estoy dispuesto a asumir con mis obras una responsabilidad inmediata. Cuando Otto Bauer piensa que el amor a la nación es amor a uno mismo, «porque me domina el instinto animal de la propia conservación» [34], entonces ese soldado que ve al buen camarada caído junto a él «como si de una parte de sí mismo se tratara» estaría dominado también

[34] Loc. cit. p. 144.

por el instinto animal de la autoconservación. ¡Esperemos que tal instinto de conservación, que compromete a la nación entera, se extienda pronto a todos los hombres y a todos los pueblos!

Pero un pueblo es nación solamente, y sólo, en el grado en que la comunidad popular sea realmente una comunidad en la cultura. Porque la peculiaridad unitaria y la conciencia de cultura son distintas, y están desarrolladas con fuerza desigual en los miembros individuales de un pueblo, según en qué sector y en qué grado participen aquéllos en la comunidad cultural.

La capacidad y la tendencia a participar en la nación está condicionada por circunstancias personales, y, junto a ellas y sobremanera, por circunstancias políticas y económicas.

> «Sólo con que a los hijos de las clases trabajadoras, que gracias a su capacidad llegan a ejercer profesiones liberales se les llevara a acordarse de los padres, las madres y los vecinos entre los que se criaron, pronto podríamos asistir a una revolución moral en la sociedad.» [35]

III. La significación de la idea de nación para el socialismo

I. El socialismo y la comunidad nacional de cultura

a) Raza y clase en la nación.

Apenas abierta la cuestión de la relación entre comunidad nacional de cultura y socialismo, una argumentación racista del siguiente tenor pretende haberla zanjado inapelablemente: Las clases dominantes están cabalmente llamadas y legitimadas para el señorío, ya que por sangre pertenecen a una raza mejor dotada que la de los dominados. De este modo afirma Alfred Ploetz en el tomo *Antropología,* de la acreditada serie *Cultura actual,* que los hombres de formación universitaria tienen una dosis mayor de cualidades nórdicas que los pertenecientes a clases medias (cuyo límite inferior sería la formación intermedia entre el bachillerato superior y la Educación General Básica), y las clases medias son más nórdicas que los estratos inferiores [36]. Si tales afirmaciones fueran cien-

[35] Ramsay MacDonald.

[36] Alfred Ploetz, «Sozialanthropologie» (Antropología social) en *Anthropologie,* Leipzig, 1923 *(Die Kultur der Gegenwart* (La cultura contemporánea), 3.ª parte, pp. 597 y s.).

tíficamente documentables, tendríamos que comprobar la segunda tesis, esto es, que el tipo norteño es verdaderamente el más capaz para la cultura. Mientras esa «ciencia» socioantropológica se alimente del más craso intelectualismo materialista, del más evidente espejismo burgués no consideramos necesario descender a una refutación; como tampoco parece tener sentido abrir un debate, en tanto argumenten con frases del porte de, «cuanto más alto y mejor remunerado sea el puesto, tanto mayor resulta ser el tamaño de la cabeza y la longitud del cuerpo»[37]; o, cuando se arguye, que «si permanece constante todo lo demás, a un cerebro mayor corresponde una inteligencia más elevada...; debe atenderse especialmente al volumen de la actividad espiritual, a la masa de los recuerdos almacenados simultáneamente, para los que tiene que estar dispuesto un sustrato material»[38]. Pero si la distinción en clases sociales dentro del pueblo alemán condujese, por las uniones matrimoniales, dentro de una misma clase a una estratificación antropológica, entonces acecharía el grave peligro de la formación de castas, y tendríamos el deber nacional ineludible de disolver la consolidación de sangre a lo largo de líneas de clase.

La tesis opuesta es por cierto la del partido «obrero» nacional-socialista «alemán». Como su líder Adolfo Hitler confunde sin escrúpulos clase y raza, predica como la voluntad de Dios y de la Naturaleza el dominio de un «estrato de señores», el cual debe tener una visión muy clara «de que por razón de su superioridad racial *tiene el derecho a gobernar*, 'estrato de señores' que mantiene y asegura implacablemente ese dominio sobre las masas»[39]. Este «socialista», que a buen seguro nunca ha oído hablar de la sucesión hereditaria en el derecho de propiedad, dice audazmente de los capitalistas: «Se han encumbrado a la cúspide *por razón de su aptitud* y, en fuerza de una selección que no trasluce, a su vez, sino *una raza superior, tienen derecho al mando*»[40].

Con esta teoría hitleriana de razas y clases podría, tanto probarse el dominio de los banqueros judíos y la superioridad de su raza, como rechazarse la pretensión de un Hitler al caudillaje. No en balde ha manifestado, como es notorio, acerca del propio Hitler, el pangermanista y especialista en higiene racial profesor Von Gru-

[37] Loc. cit., p. 602.
[38] Loc. cit., p. 599.
[39] Otto Strasser, *Ministersessel oder Revolution? Eine wahrheitsgemäsze Darstellung meiner Trennung von der NSDAP.)* ¿Poltrona ministerial o revolución? Una relación verídica de mi separación del Partido Obrero Nacional Socialista Alemán), Berlín, 1930, p. 12.
[40] Loc. cit. p. 23.

ber, de Munich: «Rostro y cabeza de mala raza, frente estrecha y huidiza, fea nariz, pómulos anchos, ojos pequeños, pelo oscuro»[41].

Hasta dónde puede conducirnos la división en clases como si de estratificación de razas se tratase, puede desprenderse de un folleto nacional-populista debido a Haiser, publicado en una gran editorial de Munich y que reza así: Cualquier campesino queda fascinado «al contemplar un selecto potro, carnero o buey, y hace una profunda reverencia cuando el señor conde pasa a caballo por su lado, un sentimiento natural de jerarquía del que sólo intentan apartarle en la escuela, en la prensa, en la asamblea de electores y en estos tiempos recientes hasta desde lo alto del púlpito esos "tschandales" ansiosos de desquite. Porque el tiempo que vivimos grita solícito, de gentes que se postren ante el capital y ante los "apparatschiks" de los partidos democráticos. Pues bien, nosotros preguntamos a esos "objetivistas" carentes de instintos: Si hay nobles puercos, ¿por qué no va a haber hombres nobles?»[42].

Pero frente a esto se ha sostenido juiciosamente en palabras de Grillparzer:

El camino de la nueva educación va desde la humanidad pasando por la nacionalidad hacia la bestialidad[43].

> «Lo que el hombre forja, en su individualidad, para sí, no puede ser ley para la realidad en general; del mismo modo, que la ley del universo no sirve para cada individuo aisladamente, que quedaría en desventaja.»[44].

b) *La concepción materialista de la historia y la nación.*

La nación es para nosotros una comunidad de pautas de conducta y de convicciones axiológicas, una comunidad de cultura; el socialismo, una forma más excelsa de cultura y no una mera cuestión de organización económica. Pero el significado de la nación de cultura parece estar en peligro, a manos de ciertas concepciones

[41] Max von Gruber (1853-1927).
[42] Franz Haiser, *Freimaurer und Gegenmaurer um die Weltherrschaft* (Masones y antimasones en lucha por el dominio del mundo), München, 1924, p. 72.
[43] Franz Grillparzer, *Sämtliche Werke,* T. I. München, 1960, p. 500.
[44] Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

socialistas, cuyo denominador común es remontarse al círculo de ideas del materialismo histórico y de la lucha de clases. Nosotros debemos entrar a debate con ambos supuestos básicos del marxismo, si queremos entender adecuadamente la relación entre las ideas nacional y socialista. El debate tendrá que ser tanto más circunstanciado, cuanto que son oscuras y enmarañadas las concepciones respectivas que se forman socialistas y no socialistas de esas dos ideas, decisivas para todas las demás.

Después de todo, la concepción materialista de la Historia únicamente se presta a discusión justo en la forma en que por desgracia no ha acertado a ganar popularidad entre los estudiosos burgueses o los obreros socialistas. Hay en concreto dos materialismos históricos: Uno henchido de espíritu, y otro vacío de él. El segundo, que contempla el curso histórico como un despliegue mecánico-natural autónomo de las «relaciones económicas», que lo aisla del hombre con sus voliciones y sus juicios teleológicos y éticos, alienta mayormente en la crítica burguesa a Marx y, en parte, en la noción que de él tiene el trabajador. A esta mística de las «relaciones económicas», que utiliza a los títeres humanos como instrumentos inconscientes, han contribuido ciertas manifestaciones, especialmente de Engels. Y sin embargo era el propio Engels el que opinaba: «Nosotros mismos hacemos nuestra Historia» [45]. Esta explicación materialista de la Historia llena de espíritu, que hoy tiene a un representante señero en Max Adler, no pretende apartar de ningún modo el querer y el pensar humanos, antes bien rechaza decidida y unívocamente el materialismo ideológico de un Kautsky, de un Mehring y de los teóricos rusos, y puede con justicia ampararse en Marx. «Lo ideal sin lo material —dice en una ocasión Adler— carece de eficacia; lo material sin lo ideal carece de rumbo». Parécenos que este juicio encierra la vigorosa percepción de Marx: en el abandono definitivo de toda ideología social puramente racionalista o subjetiva y arbitraria. En haber recalcado lo objetivo frente a lo subjetivo, y resaltado la conjunción inescindible de la realidad social contra el juego irresponsable de la fantasía, la realidad contra el romanticismo, la situación histórica concreta contra la especulación formal. Esta objetividad de la situación histórica irracional, esta realidad material (objetiva) del ser de la sociedad, debe darse hoy a conocer con tanto más énfasis, cuanto que en

[45] Friedrich Engels, Carta a Heinz Starkenburg, 25 de enero de 1984, en Eduard Bernstein (ed.), *Dokumente des Sozialismus. Hefte für Geschichte, Urkunden und Bibliographie des Sozialismus* (Documentación acerca del socialismo. Cuadernos de historia, documentos y bibliografía del Socialismo), T. II, 1903, p. 74.

ciertas esferas hay fuerzas activas que, con un explicable antagonismo respecto del materialismo, cultivan, por una parte, un romanticismo caprichoso que hace tabla rasa de la distinción entre la Edad Media y la época presente, y por otra, llevan al extremo una especulación racionalista no menos caprichosa. Si peligroso es el entumecimiento de la razón moral a manos de una doctrina en la que la economía es autónoma, no lo es menos la falsa creencia en el arbitrio todopoderoso de la razón enfrentado a un material sociohistórico dado. Es a violar y no a configurar creativamente la sociedad a lo que se aprende con doctrinas como ésta: «Pero si llega a conocerse que la creencia en la impotencia de la razón es, al fin y a la postre, la causa única (¡!) y decisiva de su auténtica impotencia, se habrá descubierto también el instrumento apto para poner remedio a aquélla. Bastaría con sacudir esa superstición para desencadenar, en la incitación que despierta la simple contemplación del ideal del Derecho, las fuerzas requeridas para hacer posible lo en apariencia imposible» [46].

Toda idea, sea pensamiento abstracto o visión artística, hace siempre referencia a una realidad social previa que se ha de conformar como material según esa idea. Tan sólo mediante este material recibe la idea acuñación como tarea histórica; sin esa individualización por la materia continuaría siendo fantasía evanescente o frase hueca. El artista que quiere modelar la idea del esclavo aherrojado contempla siempre esa idea en su concreción por el material; la ve en el espacio plasmada en piedra arenisca, mármol, madera, color o cualquier otro elemento.

También el ideal de sociedad propio del socialismo se encuentra ante un material objetivo con el que debe llegar a unirse, y por el que —solamente por él— cobra su determinación. Ese material previo del ideal social es una estructura social sólidamente dispuesta sobre un suelo determinado, con unos hombres determinados, y en una determinada época, una estructura cultural conformada en todos sus contornos. Artífices de esa construcción son hombres y sólo hombres. Mas no «el» hombre, sino una clase determinada de hombres, que viven en unas condiciones específicas, naturales y sociales. «El» hombre es una abstracción muerta del pensamiento. Por ello esa abstracción fantasmal no podrá nunca ser el material que el so-

[46] Leonard Nelson, *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik* (Lecciones acerca de los fundamentos de la Etica), T. III *(System der Philosophischen Rechtslehre und Politik* (Sistema de doctrina filosófica del Derecho y de la Política), Leipzig, 1924, p. 600).

cialismo ha de modelar. El socialismo únicamente puede aplicarse a hombres que viven en esas condiciones concretas, quiere cambiar esas circunstancias con esos hombres, y esos hombres con esas circunstancias.

Quien quiera transformar esa concreta estructura cultural, encontrará dos clases de material objetivo estructural de construcción: uno objetivo material y otro objetivo espiritual. Componen el primero los fundamentos naturales de toda cultura, en primer lugar el suelo y la sangre. También el socialismo tendrá un aspecto distinto en Africa que en Europa, en Alemania o en Rusia. Adicionalmente el material de construcción de naturaleza propiamente material viene dado por la masa incontable de los útiles, de los instrumentos, de las viviendas, los vestidos, etc., en una palabra, en todas aquellas metamorfosis que el hombre ha llevado a cabo en su entorno material perceptible por los sentidos. Ahora bien, el material objetivo previo de una estructura social puede ser también de naturaleza puramente espiritual: lengua, costumbres, Derecho, economía, ciencia, arte, religión, que no precisan objetivarse en piedra o en hierro, en escritura o en grabado, tienen su existencia objetiva, su realidad eficaz en las representaciones de los hombres. Esta cultura objetiva, edificada por una prolongada disciplina de la voluntad y del pensamiento en la larga cadena de las generaciones, es un plexo de hombres y de potencias, un ente social que determina nuestra conciencia en su peculiarísima forma, determinada en todos sus contornos. En esa forma social de vida nacemos, nos educamos y formamos, y solamente en el marco de ésa podemos obrar. Nos envuelve en cada momento la propia forma social y, pues que esta «formación social» —como dice Marx— se expresa en todas las actuaciones sociales del hombre unitario, hay en cada época una estructura fundamental unitaria de la economía, la política, la ciencia, etcétera. En nuestro tiempo, a la producción capitalista de mercancías corresponde una estructura muy definida de las demás relaciones sociales.

Se plantea ahora la importante cuestión: Si la conciencia de todos nosotros está determinada por el ser social presente, ¿de dónde puede venir, así y todo, una modificación de ese ser? ¿Qué determina «a la postre» el cambio histórico?. Desde una perspectiva científica es absolutamente imposible responder a esa cuestión, de suyo justificada. Que el «impulso inicial» hacia un desenvolvimiento más elevado de la sociedad provenga de una modificación en la conciencia, o de una modificación en las relaciones económicas, es materia de fe, en la que nada puede decidirse con razonamientos científicos.

Si alguien considera lo ideal nada más que como lo «material transmutado en la cabeza del hombre» [47], esto es, como una mera pertenencia, sin duda necesaria, de la economía, como un medio técnico para la satisfacción de necesidades y se halla a su gusto en esa clase de religión no abochornaremos a ese tal por su infradesarrollada ansia religiosa, sino que tan sólo la acreditaremos. El creyente de la economía tendrá, empero, que conceder dos cosas verificables: primera, que en el orden científico su fe no vale un maravedí más que la fe en el espíritu; y segunda, que la cuestión metafísica de si el «primer impulso» proviene de la modificación de la economía o de la conciencia, es por completo indiferente para el hombre de acción y para la práctica social, pues, sin lugar a dudas, el último envite práctico para la configuración de la sociedad procede siempre y exclusivamente de hombres. Que el materialismo histórico sea un método relativamente justificado de investigación es tan cierto, como que los resultados de esa investigación, aplicados críticamente, pueden ayudar al obrero socialista a entender la actualidad social; mas no es menos cierto, que dicha teoría es absolutamente inservible como principio de la acción, y va siendo tiempo de que todos los educadores de obreros reconozcan el abuso pedagógico cometido con ese método, y no solamente esto —muchos ya lo hacen—, sino que además tengan la valentía de denunciarlo sin ambages ante la masa ignorante, como un abuso ridículo y peligroso causante de la mayor confusión en las mentes de los trabajadores.

Nosotros asumimos con gratitud como un grande logro de Marx el haber reparado, en que, incluso, la propia concepción socialista está materialmente determinada por necesidad. Sabemos, que se nos ha entregado una determinada forma de sociedad históricamente desarrollada, y que se nos ha encomendado su transformación en el espíritu del socialismo. Sabemos también que todos aquéllos por quienes se pretende transformar la forma de vida espiritual y moral sin cambiar el orden económico de producción, son, cuando menos, románticos visionarios. Pero esta observación de Marx es también de suma importancia en lo que atañe a la idea de nación. Ya que el hombre no descubre, únicamente como materia de configuración de la sociedad, una forma social, siempre distinta según el momento histórico; el material es distinto también de nación a nación. Tan poco como puede haber «hombres en sí», cabe hablar de formas social-capitalistas o configuraciones cultural-capitalistas «en sí». Hay

[47] Karl Marx, *Das Kapital* (El capital), T. I, 1867, 8.ª ed. (Ed. F. Engels), Hamburg, 1919, epílogo a la 2.ª ed., p. 17.

solamente una forma milenaria de sociedad y de cultura, que ha cobrado forma en un determinado país, habiendo sido moldeada en un determinado espíritu. También la nación es una forma de sociedad objetivamente dada; tiene sus propias lengua, costumbres y modo común de vivir los acontecimientos, material con el cual habrá la concepción ideacional de confrontarse, si no quiere renunciar de antemano a hacerse realidad.

La forma nacional de vida ha modelado de manera distinta en Inglaterra y en Alemania el pensamiento socialista. Pretender hacer felices a los hombres de manera uniforme, sin atención a su propia forma de vida, es reprobable voluntad espiritual de poder. Reprobable también, porque no alcanza su meta y aniquila como sujetos de cultura a esos hombres. El pueblo alemán ha florecido a lo largo de siglos sobre bases naturales, en las formas culturales objetivas de la nación; y realizará el socialismo de acuerdo con su peculiaridad, o no lo realizará en absoluto. La idea ínsita en la concepción materialista de la historia, aun en su forma menos crasa, según la cual, las estructuras espirituales que influyen en el curso de la historia, la «superestructura», son mero reflejo de la lucha de clases, de la economía, en el cerebro de los interesados; esa concepción es tan peligrosa, porque arrastra necesariamente al trabajador a la opinión de que lo esencial y lo valioso es la lucha de clases, mientras que toda cultura es «solamente» reflejo. Es explicable que en tal concepción cualquier movimiento de mejora salarial, se tome como lucha por la cultura, y el socialismo como asunto del estómago. Esta reducción de la cultura a la economía, de la que se la hace resurgir otra vez en el socialismo, tiene asimismo como secuela la incomprensión de estrechos espíritus liberales hacia la significación cultural de la forma nacional de vida. Así se dice en el Manifiesto Comunista: «Las singularizaciones y los contrastes nacionales de los pueblos se desvanecen cada vez más, merced al desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio, el mercado mundial, la uniformidad de la producción industrial y de las condiciones de vida conformes con ella. La dominación del proletariado las hará desvanecer todavía más»[48]. Marx, a quien preocupó muy poco el problema de las nacionalidades, no se preguntó si una especie de cultura Ido o Esperanto pudiera ser el resultado final. Un escrito, por otra parte muy perspicaz, de Engelbert Graf, en el que estudia el libro de

[48] Karl y Friedrich Engels, *Das Manifest der kommunistischen Partei* (El manifiesto del partido comunista), 1848, 8.ª ed. alemana, Berlín, 1912, p. 40.

Sturmfels *Arbeiterschaft und Staat*[49], muestra cómo aparece, en el horizonte del socialismo futuro, no ya sólo entre la masa, sino también entre la vanguardia de educadores de obreros, la concepción de algo semejante a una cultura a-nacional de clase. Dice Graf: «Si la nación (según Bauer) ha surgido de una comunidad de destino y ha tenido una innegable significación social y política, ¿por qué, con el mismo fundamento la clase trabajadora, no se ha de revelar como otro factor de pareja importancia?»[50]. Graf tilda de romanticismo nacional, los pasajes siguientes del libro criticado, y pone entre paréntesis las preguntas más señaladas: «Lo propio de los pueblos, la individualidad de los pueblos son un componente necesario de Europa. (¿Por qué?). El ámbito vital de un pueblo no puede llegar a disolverse en un esquematismo internacional. (¿Por qué no?)»[51]. Cierto que, según Marx, las singularizaciones nacionales se desdibujan cada vez más por obra de la economía. Pero es que Graf no debió haberse referido a Otto Bauer. Porque a éste, el Estado austriaco de las nacionalidades le había inculcado una dialéctica mejor. Bauer había experimentado cómo los socialistas de diversas naciones no habían podido nunca colaborar dentro del mismo partido en uno y en el mismo Estado, por lo que se vio forzado a concluir: «A pesar de la nivelación de los contenidos culturales materiales, se registra con todo una creciente diversificación en la cultura espiritual de las naciones»[52]. A todo esto Bauer cree estar pisando todavía terreno propio de la concepción materialista de la Historia, cosa que Graf puede justificadamente rebatir. Dejamos al lector juzgar en qué parte se alberga el romanticismo, si en Bauer, el extraordinario político de la praxis, o en el teórico Graf.

De cuanto acabamos de exponer se desprende esta importante conclusión. La nación es una forma de vida definitiva, que el socialismo ni puede ni debe arrumbar. El socialismo no significa en modo alguno el fin, sino la plenitud de la comunidad nacional, no la destrucción de la auténtica comunidad nacional del pueblo por la clase, sino la destrucción de la clase por una auténtica comunidad nacional popular.

[49] Wilhelm Sturmfels, *Arbeiterschaft und Staat* (Los trabajadores y el Estado), Leipzig, 1924.

[50] Engelbert Graf, «Sturmfels, *Arbeiterschaft unds Staat* (recensión), en la *Betriebsrätezeitschrift* (Revista de los consejos de empresa), 5. (1924), p. 664.

[51] Sturmfels, *op. cit.*, p. 85, citado por Graf, *op. cit.*, p. 664.

[52] Otto Bauer *(Nationalitätenfrage* [La cuestión de las nacionalidades], (vide n. 13), p. 108).

«Los trabajadores no son buenos alemanes, ¡pero estamos luchando para que lleguen a serlo!»[53]

c) *Lucha de clases y nación.*

Muchos hombres de excelente condición nos reiteran una y otra vez su identificación con todo lo que comporta el socialismo, excepción hecha de la lucha de clases. Tan pronto como los obreros cobrasen confianza en los estratos burgueses dirigentes, abandonasen su espíritu de lucha y tratasen de alcanzar sus objetivos a través de paulatinos cambios y ajustes, la totalidad de la nación —con los representantes mismos del capitalismo— estaría mejor dispuesta a una configuración socialista de la sociedad.

El valor de la idea marxista de lucha de clases consiste, sin embargo, en haber repudiado esa —eventualmente bien intencionada— ideología pacifista, en haber tomado conciencia de que una idea nueva no puede realizarse por sí misma, antes bien necesita de una base social de hombres, y de la asistencia de una variedad de poderes. Dada la inercia del corazón humano en su medianía, la protesta moral contra la inhumana forma de vida del capitalismo es incapaz, por sí sola, de imponer una nueva forma de sociedad en lucha con los intereses que militan contra ella. Tiene que concurrir además la defensa propia de los trabajadores, heridos en sus intereses más vitales por la forma de sociedad existente; tienen aquéllos que convertirse en un poder organizado, que pueda enfrentarse en pie de igualdad con el poder organizado de los intereses capitalistas. Pues, ¿qué diferencia a este pensamiento del antiguo proverbio «Ayúdate, que Dios te ayudará»? ¿No tendrán comprensión alguna para el papel del poder en las otras esferas de la vida social aquellos dispuestos a reconocer el papel definidor del poder en las relaciones recíprocas entre Estados? ¿Acaso no vemos que los empresarios prolongan la jornada de trabajo y rebajan los salarios, tan pronto como creen debilitados a los sindicatos? ¿Creemos de verdad que razón, perspicacia y sentimiento moral se bastan, por sí solos, para vencer a los que defienden una posición de poder en la sociedad? ¿Es compatible con nuestro sentido de responsabilidad privar a los trabajadores del espíritu de lucha, cuando tan poco convencidos estamos de la omnipotencia de la razón moral en la vida social? ¿No registramos diariamente que se hace imprescindible la violencia para imponer, frente a toda suerte de obstáculos, un fin

[53] *Op. cit.* p. 525

reconocido como moral? ¿Quién podría negar que nuestra alma sufre de helor a veces en ese empeño? «La historia del mundo no es el asiento de la felicidad»[54], nos ha enseñado Hegel, y quien quiera encontrar en ella su felicidad personal, no podrá achacar sino a sí mismo su desilusión. El poder en la vida social no es ni bueno ni malo, como no es bueno ni malo cualquier otro instrumento. Sólo el objetivo de la lucha decide sobre su valor. Si por su fin puede justificarse la lucha de clases emprendida por la clase trabajadora, entonces será una «lucha por el derecho» y valdrán para ella las palabras del gran jurista Ihering: «La vida del Derecho es lucha, una lucha de los pueblos, del poder del Estado, de las clases, de los individuos. Todo derecho en el mundo se ha conquistado así». Más aún: «La lucha por el Derecho es la poesía del carácter»[55].

¡La lucha de la clase trabajadora es una lucha por el Derecho! La clase trabajadora combate contra la capitalista por un orden socialista de existencia, por la superación del dominio de una clase. Mas, ¿qué es una clase social? Se entiende por tal a un grupo humano con intereses comunes y sentidos como tales, esencialmente condicionados por la posición igual que ocupan en el proceso de producción. El marxista piensa que los intereses económicos de los trabajadores multitudinaria y coincidentemente orientados deben, por necesidad psicológica, engendrar la inclinación al socialismo; los intereses parciales de la clase trabajadora señalan la orientación hacia una forma de comunidad servidora del interés común. Nosotros rechazamos esta reducción unilateral de la clase a mera economía. Si la clase combatiente aspira, no sólo a destruir la forma capitalista dada de sociedad a la que con fundamento ha desafiado, sino que precisa poseer además la capacidad de construir una forma de vida nueva y mejor, tendrá entonces que ser algo más que un mero grupo económico de intereses: de la peculiaridad de su sentimiento vital debe hacer desplegar una idea ética renovadora de vida; tiene, para decirlo con las bellas palabras de Lassalle en su *Arbeiter-programm,* «el deber de forjar un talante completamente nuevo»[56]. La idea marxista de que el interés particular de una clase esté de suyo

[54] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones de Filosofía de la Historia), en *Werke,* T. IX (Ed. E. Gans), 3.ª ed. (cur. Karl Hegel), Berlín, 1848, p. 34.

[55] Rudolf v. Jhering. *Der Kampf ums Recht* (La lucha por el Derecho), 1872, 18.ª ed., Wien, 1913, p. 1, 41.

[56] Ferdinand Lassalle, *Arbeiter-Program* (Programa de los Trabajadores), 1863, en *Gesammelte Reden und Schriften* (Discursos y obras completos) (Ed. E. Bernstein), T. II, Berlin, 1919, p. 200.

destinado a producir la armonía de todo el género humano adolece de una cierta unilateralidad liberal. El núcleo correcto de esa visión histórica fue expresado ya por Hegel: «Nada sucede, nada se lleva a cabo, sin que hallen satisfacción también los individuos que están obrando»[57]. Empuja a los hombres abiertamente la voluntad, la necesidad; pero que ello haya de ser para acciones creadoras y no destructoras de cultura, es cuestión acerca de la que decide la índole de tal voluntad, su capacidad de disciplina y de heroicidad, su ánimo, su sentido del honor y su energía anímica y espiritual creadora. Es error grave creer que la «superestructura ideológica» se abolirá a sí misma, en cuanto la clase posea una nueva base económica. Al contrario, forjará la nueva economía sólo si la concibe como una tarea ética.

La Socialdemocracia de la época guillermina había perdido buena parte de esta visión. Con el mero *laissez faire* de las luchas salariales y de los éxitos parlamentarios creía poder avanzar, de forma pacífica, hacia formas socialistas de existencia. La juventud socialista empieza a entender que la lucha de clases está justificada, únicamente si clase significa un talante nuevo omnicomprensivo, si a partir de una específica voluntad de cultura, se plantea como meta la realización de una nueva idea. La juventud socialista vuelve de nuevo a entender el fogoso llamamiento de Lassalle, su apelación al «honor en la Historia universal»[58]. Quiere cargar sobre sí con orgullo el deber de una nueva misión, es consciente de que su rechazo de la vieja sociedad la obliga a un nuevo sí. Ya no cuadran a esos jóvenes socialistas «los vicios de los oprimidos, ni las ociosas expansiones de los atolondrados, ni siquiera la ingenua ligereza de los insignificantes. *¡Ellos* son la roca, sobre la que deberá edificarse la iglesia de lo por venir!»[59].

Pero a otros muchos les falta la conciencia de que la lucha de clases solamente tiene sentido cuando es creadora. En la juventud alienta la voluntad de crear, alienta un noble afán de salir de esa miseria exterior e interior. Cabalmente porque ha cobrado conciencia de que es imposible hablar todavía de la existencia de una «cultura proletaria», porque sabe que todo el universo anímico de los mayores, su vivienda, su tertulia de la cervecería, sus conceptos y sus objetivos de vida, su «librepensamiento» y su crítica negativa no son otra cosa que los restos mezquinos de una época burguesa. Porque siente vacío y menesterosidad espantosos, está madura para una actitud y unos planteamientos nuevos.

[57] Hegel, *Geschichtsphilosophie* (vide n. 54), p. 29.
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*

Nada es tan peligroso para la maduración de ese sentimiento socialista del deber, para el desenvolvimiento de esa voluntad de modelación socialista de la realidad, como esa escoria de publicistas, desecho de la burguesía; esos socialistas por impotencia que pueblan las salas de redacción de muchos periódicos y revistas socialistas. Habría para llorar de pena al ver cómo la tremenda seriedad, la entrega y el sentido de responsabilidad de esa juventud obrera socialista recibe su pienso ideológico cotidiano de una gavilla de escritores chabacanos, mezquinos, desarraigados y de afectado ingenio, que manchan todo con su baba y resultan más extraños al sentido socialista de la juventud que el más auténtico filisteo. La juventud debería dar la palabra a Lassalle para que le dijese, que la estéril exaltación de esos chupatintas no arguye actitud revolucionaria alguna: «Revolución quiere decir cambio radical, y por ello una revolución siempre adviene, cuando en lugar del estado de cosas existentes —con o sin violencia, no es cuestión de los medios empleados— se sienta *un principio enteramente nuevo.* Por el contrario, la reforma se produce cuando impera el principio de mantenimiento del estado de cosas existente y sólo se aspira a resultados más o menos relativos, consecuentes y justos. Una vez más, ello no depende de los medios: una reforma puede triunfar por la insurrección y el derramamiento de sangre, y una revolución en la paz más perfecta»[60].

De este modo por la lucha de clases se propugna, pacífica o también violentamente, un principio nuevo, un talante nuevo, que a las cuestiones económicas o no económicas existenciales responde en un espíritu, y con un ánimo muy distintos de los que inspiran al hombre del capitalismo. Por ello, y únicamente por ello, está justificada la lucha revolucionaria de clase, y deben repudiarse las buenas intenciones de aquellos buenos hombres que conminan a la clase obrera a acomodarse a la deforme estructura que les ha sido dada y a sus apologetas, en lugar de construir sobre sus propias fuerzas y alcanzar una nueva forma propia y autónoma de vida. El ideal de estos pacifistas de la política interior sería, educar a los trabajadores para honestos «pequeño-burgueses». No alcanzan a ver que si el estilo Biedermeier era en 1830 una forma posible de vida social ya no lo es en nuestros días.

La lucha de clases es, por tanto, un instrumento social necesario para la realización del socialismo. Pero socialismo no quiere decir

[60] Lassalle, «Die Wissenschaft und die Arbeiter» (La ciencia y los obreros), en *Gesammelte Reden und Schriften* (Ed. E. Bernstein), T. II, Berlín, 1919, p. 275.

el fin, sino la plenitud de la comunidad nacional. Por eso puede con razón decir Otto Bauer: *«Captación del pueblo entero para una comunidad nacional de cultura, conquista de la plena autodeterminación a través de la nación, creciente diversificación cultural entre las naciones,* esto es lo que significa el socialismo»[61]. Bauer define muy bien la nación como una comunidad de carácter, gestada a partir de una comunidad de destino. Ciertamente que la clase es una comunidad de carácter, mas no una comunidad de destino; y que los trabajadores de todas las naciones viven el mismo destino económico; pero no lo viven en cuanto comunidad, sino de modo diverso, según su idiosincrasia nacional: «Pues, aun existiendo comunicación entre trabajadores alemanes e ingleses, las relaciones son mucho más laxas que las que se anudan entre el obrero inglés y el burgués inglés merced a circunstancias tales como vivir ambos en la misma ciudad, leer los mismos anuncios en las fachadas o los mismos periódicos, participar en los mismos actos políticos o deportivos, o porque, llegada la ocasión, dialogan entre sí mismos o hablan uno y otro con las mismas personas —la variedad de mediadores entre capitalistas y obreros—. El idioma es el instrumento de comunicación. Si hubiese más lazos de comunicación entre trabajadores ingleses y alemanes, que entre burgueses ingleses y trabajadores ingleses, entonces hablarían una lengua común los trabajadores alemanes e ingleses, y no los trabajadores ingleses y los burgueses ingleses. Lo que distingue a la nación, de la comunidad de clases internacionales que entre los miembros de una nación hay una continua interacción en forma mediata o inmediata»[62].

Salvo en esa perspectiva racionalista tan unilateral y en el negligente tratamiento de los fundamentos naturales de la comunidad nacional de cultura, coincidimos en un todo con Bauer. También él ve en la clase aquello que ha de superarse, y en la comunidad nacional la meta de la lucha de clases. Es justamente desde la perspectiva socialista desde donde la forma nacional de vida aparece, no como algo indiferente, sino como el sentido de sus empeños. Ser socialista significa necesariamente ser también nacional y viceversa. Pues nadie puede tener en sus labios honestamente la expresión comunidad popular sin pensar, que la mayor parte de esta «comunidad» apenas tiene participación en ella. Quien pretenda de la clase trabajadora la asunción de responsabilidades nacionales ha de garantizarle primero participación en la comunidad nacional. Comunidad popular quiere decir hoy también comunidad económica.

[61] Otto Bauer, *Nationalitätenfrage* (vide n. 13), p. 108.
[62] *Op. cit.*, p. 113.

Sucede en esto con la idea de nación, como con la idea de clase. En cuanto conceptos morales apuntan ambos más allá del estado en que se encuentran en la actualidad: la clase debe integrarse en la nación, pero la nación debe incorporar a sí misma a la clase. Identidad nacional y mentalidad económica capitalista no están únicamente en contradicción moral, sino que su compatibilización resulta imposible en el orden político nacional. Hoy tenemos que hacer frente al formidable riesgo de la decadencia de Occidente, pero de ningún modo porque se hayan agotado en las naciones de Europa todas las fuerzas creadoras de cultura, sino porque un desenfrenado capitalismo asuela un acervo inestimable de fuerzas culturales, y porque está más cerca el riesgo de que las culturas nacionales resulten aplastadas por las enormes masas —extrañas a la cultura— de un proletariado crecido en la conciencia de su poder político y económico. De esta suerte resulta ser el socialismo prácticamente indispensable para la nación; y ésta, la forma necesaria en la configuración del socialismo.

«Los obreros no tienen patria. No se les puede quitar aquéllo de lo que carecen»[63]. Esta afirmación, en la medida en que hace referencia a la participación en el patrimonio cultural nacional, es cierta solamente para el proletariado inglés de hacia 1840 descrito por Engels. En los cuadros dirigentes de la juventud obrera alemana hay actualmente una apreciable parcela de cultura alemana, y es cierto también que nunca debería citarse ese pasaje del Manifiesto Comunista sin añadir: «¡Pero deben conquistar aquello que aún no tienen!» Mas, por lo que atañe a ciertos buenos patriotas, más debiera provocar su indignación moral el que ese pasaje continúe teniendo fundamento, que el que tal fundamento sea expresado exageradamente. No otra cosa afirma el propio Othmar Spann, a quien nadie negaría una sobredosis de conciencia nacional, cuando dice: «*Lo popular alcanza, justo hasta donde comprende la capacidad cultural de las masas.* Porque sólo hasta donde llega la participación en la comunidad espiritual, puede llegar también la auténtica diversificación popular, dicho sin rodeos, la verdadera ... pertenencia a la nación; todo lo demás se disuelve en comunidad de intereses»[64].

De todas formas nuestra opinión es que ni Marx ni Spann, a quienes por una vez podemos ver en cordial armonía, han comprendido nunca la esencia de la nación. El carácter nacional tiene raíces mucho más profundas y es dado encontrarlo aun allí donde

[63] Marx-Engels, *Manifest* (vide n. 48), p. 18.
[64] Othmar Spann, *Gesellschaftslehre* (Teoría de la sociedad), 2.ª ed., Leipzig, 1923, p. 483.

situaciones sociales adversas frenan su libre despliegue y tornan difícil una conciencia nacional. Por otra parte Spann, que se tiene por un universalista romántico, piensa como un nacional liberal puro cuando opina que la situación existente debe persistir, porque «la capacidad cultural de las masas es relativamente exigua en todos los pueblos, aun allá donde se da una educación popular avanzada» [65]. Tal afirmación confunde manifiestamente clase y masa. No podemos aseverar con seguridad si Spann ha llegado o no a conocer verdaderamente, en lo anímico y espiritual, a un solo obrero alemán. Pero a partir de la propia y nada pobre experiencia, estamos en condiciones de afirmar con decisión que entre los trabajadores la capacidad cultural es tan grande o tan reducida como en la burguesía. Sólo una cosa es cierta, y es que la capacidad cultural de cualquiera —ya pertenezca a círculos burgueses o a las masas trabajadoras— no es considerable: la masa de los burgueses, cuya participación en la comunidad espiritual de cultura, acabadas las horas del comercio o del despacho, se limita a las partidas de skat o a la cervecería, no pesaría en ningún caso menos en la balanza que la masa correspondiente entre los trabajadores. Contra la posibilidad de una cultura propia autónoma ni una ni otra masa pueden aducir nada. De esta manera, la asimilación de la clase trabajadora en la comunidad nacional de cultura no sólo está moralmente justificada, no sólo es políticamente necesaria, sino que también resulta posible en la realidad.

Si por socialismo entendemos con Otto Bauer: «Captación del pueblo entero para una comunidad nacional de cultura» [66], entonces la clase obrera tiene el mayor interés imaginable en el mantenimiento y el desarrollo de aquélla —algo cuya importancia nadie puede dejar de suscribir—. Es evidente que no en el mantenimiento de la nación en su actual estructura social. El socialista quiere transformar incluso radicalmente esta forma presente de sociedad. Es evidente que ningún socialista piensa en conservar lo que hoy sostienen los conservadores como específicamente alemán, no siendo en verdad las más veces sino una apoyatura política y económica de la clase dominante. Pero con la misma evidencia tiene que aparecérsele que debe entrar en posesión de una herencia milenaria. La divisa de la lucha de clases puede rezar tan sólo de esta manera: ¡La clase debe hacerse nación!, ¡No queremos conquistar la salida de la nación, sino ganar nuestra integración dentro de ella! El socialismo estará tanto más próximo a su meta, cuanto más se

[65] *Ibid.*
[66] Cfr. supra n. 61.

haya acercado la clase obrera a la nación. La clase obrera no puede ni debe hacer su entrada en la nación como apéndice «pequeño-burgués» de la forma capitalista de vida. Su misión histórica es realizar en la nación la utopía socialista. En nuestra breve ojeada histórica vimos cómo la comunidad nacional de cultura desciende más y más profundamente hasta llegar al pueblo, cómo incorpora a sí una a una nuevas esferas sociales. Si la burguesía no pudo llegar a ser nacional en la forma feudal, tanto menos puede hacerlo el trabajador en la forma social burguesa. La burguesía tuvo que transformar según su propia forma de vida el patrimonio cultural de la época feudal, tuvo que lidiar por su cultura autónoma. Como apéndice de la nobleza feudal nunca hubiera podido producir su propia historia, nunca hubiera surgido la obra grandiosa de la cultura burguesa, la potente remodelación del mundo, la comprensión racional de la naturaleza y el señorío sobre ella merced a la técnica y a la socialización de la economía (hasta entonces encerrada en los estrechos marcos de los mercados locales y el gremialismo profesional).

Hoy, cuando se han estremecido las paredes maestras de esa forma de sociedad, el mundo del trabajo en su peculiar situación de destino quiere volverse nación. La burguesía cree resolver en sentido nacional la cuestión social con permitir el ascenso de este o aquel obrero de talento a la clase burguesa, pero fuera de esto se abandona a la ilusión de que el resto de esa masa trabajadora, espiritualmente exangüe, llegue de alguna manera a acomodarse al orden capitalista del trabajo y la existencia. Ni en sentido moral, ni desde una perspectiva de política de poder, tiene esta reflexión nada de nacional; escarnece la idea de comunidad popular, y socava además las condiciones para una existencia como nación en el futuro. Una vez que una clase ha cobrado político-económicamente conciencia de sí misma, una vez que sabe con certeza que, «cuando mi fuerte brazo quiera, todas las ruedas se detendrán», desde ese instante no hay más que dos posibilidades: o bien esa clase en su forma propia de vida, vinculada a su destino, se abre paso incorporándose a la cultura nacional; o bien se sepulta con ella, como el ciego Sansón, bajo las ruinas de la cultura entera. Por ello la abdicación de los trabajadores supondría tanto como el abandono del porvenir nacional.

Mas por otra parte debe la clase obrera asumir toda la riqueza que en la forma de nación le ofrece la historia de la cultura humana y asimilarla de modo conveniente a su situación cultural. Por eso está interesada, junto con la nación toda, en la existencia, si es que no lo está también en la esencia social de la comunidad nacional. Es un crimen contra el socialismo tratar de persuadirla, de

que no tiene sino intereses económicos internacionales, debiendo en lo demás aguardar a la cultura proletaria. El bolchevismo, que tuvo que pasar de la política irresponsable de las frases huecas a la responsabilidad de la política, hubo de reconocer muy pronto que nada podría construir en el futuro, si el trabajador no comprendía la conexión necesaria de toda cultura. También entre los socialistas alemanes hay ciertos embrollones que querrían crear de la nada una cultura proletaria y como agitadores se sirven, v. gr., de la necia contraposición entre educación popular y educación obrera. También para ellos valen las palabras del ministro bolchevique de instrucción pública: «Hay gentes que creen que cualquier forma de difusión de la ciencia "vieja" y del arte "viejo" significa un compromiso con el gusto burgués, una execrable bajeza de caudatarios, el envenenamiento del tierno organismo socialista por la sangre de un viejo cuerpo en descomposición. Por fortuna no hay muchos defensores de esta falsa concepción, pero el daño que causan podría llegar a ser grande. No, lo repito por milésima vez, el proletariado debe vestirse la armadura completa de la formación general humana, es una clase histórica. Debe seguir su camino adelante como continuador de todo el pasado. Repudiar la ciencia y el arte con el pretexto de su aburguesamiento es tan absurdo, como desechar por el mismo motivo las máquinas de las fábricas y las vías férreas»[67].

Para un socialista la nación debe ser un valor, no tanto en consideración a la presente forma capitalista de sociedad, sino sobre todo cara a la posibilidad de una futura y superior existencia nacional. Pues nunca podrá ignorar esto: las formas sociales de la nación cambian, mas la nación como forma de cultura y de vida edificada a través de los siglos permanece. Esta visión siempre estuvo presente en muchos líderes socialistas. Pero nadie la ha expresado de manera tan nítida como el socialdemócrata austriaco. Pernerstorfer, que escribía en una ocasión: «No queremos trabajar sólo para que los hombres se alojen, se alimenten, se vistan, etc., dignamente, sino para que, sobre todo por la participación en la cultura acumulada durante mil años, lleguen a ser hombres, hombres capaces de poseer y de crear por sí mismos cultura. Pero la cultura es siempre nacional. Tiene sus orígenes en pueblos concretos y en sus formas más excelsas —y sobre todo en éstas justamente— muestra un decisivo carácter nacional. (.) ... El socialismo y la idea de nación no sólo no se contradicen, sino que tienen que vivir juntos (.) ... El socialismo quiere organizar, no atomizar al género humano. Mas en el organismo del género humano no son las células los individuos singulares, sino las naciones. Para que el organismo esté sano tienen que estar sanas las células (.) ... Y en cada ocasión en la que esté en juego la verdadera vida nacional, deberán colocarse en primera fila los socialdemócratas alemanes (.) ... De este modo hacemos profesión gozosa de nuestra nación y nos enorgullecemos de sus grandes hechos, por lo mismo que también sabemos que el socialismo teórico es una obra del espíritu alemán»[68].

67 Anatoli Vasilievich Lunacharski (1875-1933).

Ahora bien, ¿cuál es el camino que hay que seguir para realizar la comunidad socialista nacional de cultura? Llegados aquí no queremos plantear aún la cuestión de cómo ha de orientar su conducta política un partido socialista alemán de acuerdo con la exposición precedente, sino que preguntamos cómo debemos imaginarnos el camino expedito que lleva a esa meta. En esta cuestión previa a la toma de decisiones políticas han errado muchísimos escritores socialistas. En la próxima sección discutiremos las razones prácticas de tal fracaso. En este lugar debemos únicamente mostrar la imposibilidad teórica de llegar a un socialismo para la realidad, arrancado de un entendimiento económico de la Historia y de un concepto económico de clase sesgados. Los esfuerzos del mismo Otto Bauer se estrellaron ante tales escollos. Si en la cuestión: nación y socialismo hemos podido hasta ahora ir tan lejos en su compañía fue esto posible solamente, como hemos insinuado ya, porque justo hasta este tema Bauer había abjurado del marxismo. Pero si ahora miramos a la praxis, la teoría, y en verdad una falsa teoría, contenida en los razonamientos de Bauer nos depara el desconcierto más plagado de contradicciones. El opina: «Pues que la clase trabajadora no es todavía clase de la nación, tampoco es ya ninguna clase nacional»[69]. De esta suerte afirma primeramente que la clase trabajadora no es aún una clase perteneciente a la nación, y no que, v. gr., no lo sea en medida bastante, o como portadora autónoma de cultura. Algunas páginas antes afirma lo contrario[70] pero concluye más abajo: porque la clase obrera no tiene «aún» parte alguna en la cultura alemana, tampoco estima «ya» la cultura nacional. Pero la afirmación de que la clase trabajadora sea extraña a una valoración de lo nacional no concuerda con la realidad. El mismo Bauer vuelve a aportarnos un montón de pruebas de que no concuerda con la realidad la tesis según la cual, la valoración

68 Engelbert Pernerstorfer, *Zeitfragen* (Cuestiones de nuestro tiempo), Wien, 1917 (Librería Urania, T. VIII), pp. 11 y ss., 15 y ss.
69 Otto Bauer, *Nationalitätenfrage* (vide n. 13), p. 152.
70 Vide supra n. 61.

de lo nacional es extraña a la clase trabajadora. Sólo que a veces trivializa: como cuando caracteriza de «odio de clases transformado» al odio nacionalista de los trabajadores checos en el seno de la antigua Austria [71]. Con el mismo derecho podríamos llamar hoy «odio de clases transformado» al nacionalismo de los trabajadores bohemios de lengua alemana. Pero la falsa afirmación de hechos nos interesa menos que la exigencia planteada en estas y otras tesis.

Hemos llegado al punto cardinal en torno al que gira todo. La argumentación de Bauer, que de modo más o menos irreflexivo se repite en innumerables mentes, es la siguiente: Puesto que la clase trabajadora no se halla «aún» dentro de la comunidad nacional de cultura, no se preocupa ni debe tampoco preocuparse «ya» de ella. «Excluida del goce de los bienes culturales, son estos bienes para la clase trabajadora ajeno patrimonio. Allí donde otros ven la esplendorosa historia cultural de la nación, percibe ella la miseria y la servidumbre de aquéllos, sobre cuyos hombros descansa, desde la decadencia del antiguo comunismo de parentela, toda cultura nacional. Ve su ideal, no en el sostenimiento de la peculiaridad nacional, sino en el derrocamiento de la conformación social existente hasta hoy, el único proceso que puede hacer de ella un miembro de la nación» [72]. Más aún: «La necesidad de la lucha de clases divide a todas las naciones: Dentro de cada nación se contraponen los intereses económicos de los obreros y de las clases poseyentes; en tanto que los intereses de los trabajadores de cualquier nación coinciden con los intereses de los trabajadores de todas las naciones» [73]. De este modo, el trabajador tiene meramente intereses económicos internacionales, que persigue lograr mediante la lucha de clases. De la cultura, que también es nacional en Bauer, nada parece querer saber, no debiendo tampoco inquietarse lo más mínimo por ella en tanto no haya claramente vencido en la lucha de clases.

Estas contradicciones y la visión completamente irreal de la vía hacia la comunidad socialista de cultura en Bauer y en todos los demás provienen de que no aciertan a desprenderse de la doctrina que reduce la Historia a economía, mientras siguen trayendo a colación la teoría de la creciente pauperización de las masas que los propios marxistas tiempo ha han reconocido como errónea. Bauer la aduce expresamente en este pasaje y cita las palabras de Marx, según las cuales los trabajadores constituyen una clase que «reúne en sí la pérdida más acabada de la condición humana, y que sólo gracias

[71] Otto Bauer, *op. cit.*, p. 263.
[72] *Op. cit.*, p. 152.
[73] *Op. cit.*, p. 307.

a una plena reconstitución del hombre puede recuperarse a sí misma» [74]. No solamente la argumentación de Bauer, sino todo el movimiento socialista adolece de una doctrina quimérica que además contradicen diariamente los hechos vividos: de la idea según la cual ese hombre deshumanizado hasta la carencia de toda cultura, esa masa siempre creciente, la «masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degradación, de la explotación», se transmuta de algún modo, al sobrevivir el instante de la liberación, en el hombre lleno de cultura; según la cual —como se dice en este pasaje— hay que esperar la liberación «de la propia clase obrera, que se ha formado a sí misma a través del mecanismo del proceso capitalista de producción, se ha unido y se ha organizado» [75]. Junto a la concepción económica de la Historia, el más grave impedimento para un desarrollo y una educación efectivos ordenados al socialismo es la idea enunciada, según la cual, el proletario, rebajado por el capitalismo al escalón del animal y en cierta manera exteriormente organizado, es el destinado a llevar el socialismo a la práctica. Nadie como el educador de obreros, que ordinariamente conoce mejor al obrero que el político, tiene más conciencia de esa tragedia. Este salto liberador del depauperado y degradado proletariado a la plenitud de la cultura nacional es, a un tiempo el salto mortal de la lógica de Bauer, cuya audacia extrema nos asombra todavía más si recordamos que Bauer ha escrito el acomodamiento a la cultura espiritual nacional como «un volver a enlazar, un insertarse en la Historia entera de la nación» [76]. Y esto, ¿carecerá de interés para el trabajador? ¿Serán por ventura sus —no sólo económicos— intereses plenamente internacionales? Bauer afirma sin embargo, y considera buena y justa la situación de que no exista clase alguna «interiormente tan libre de cualquier valoración nacional como el proletariado, exonerado del peso de la antigua tradición por la potencia perturbadora y destructiva del capitalismo, excluido del goce de los bienes culturales atesorados por la nación, agigantado en el combate con todas las potencias que nos ha legado la Historia» [77]. Pues bien, de aquí se desprende la creencia, de que el proletariado, no obstante haber puesto todos

[74] Otto Bauer, *op cit.*, p. 152; Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel), en F. Mehring (Ed.), *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle* (Del legado literario de Karl Marx, Friedrich Engels y Ferdinand Lassalle), T. I, 2.ª ed., Stuttgart, 1913, p. 397.
[75] Marx, *Kapital* (vide n. 47), T. I, p. 728.
[76] Otto Bauer, *op. cit.*, p. 108.
[77] *Op. cit.*, p. 153.

sus pensamientos y sus aspiraciones en la lucha económica internacional, verá un buen día cómo le sirven en bandeja la «superestructura».

No, por más vueltas que se le dé, en tanto se aferre uno al esquema que traza la horizontal del curso económico de la Historia, no se llegará nunca a la vertical de la cultura y de la nación. El obrero debe, sí, combatir por su dignidad humana en la esfera internacional, pero debe combatir en el frente apropiado; debe saber que uno solamente llega a ser hombre en una comunidad nacional de cultura, por mucho que ésta se halle condicionada por las circunstancias económicas; el obrero debe saber que cultura es actividad moral, conformación libre de un material preexistente, configuración de la realidad referida a las ideas; debe saber que es utopía desprovista de todo sentido, pensar que se pueda edificar el socialismo con unos proletarios degradados bajo el orden capitalista, debe saber, por fin, que el verdadero socialismo no puede construirse en el aire, sino en una comunidad concreta y en una parcela concreta de la superficie terrestre.

La masa de los obreros socialistas vive del ideal de un socialismo abstracto y utópico. Mientras ese socialismo careció de la más mínima posibilidad de creación política y económica no fue dañoso, tal vez fue, como sostén de esperanza, incluso bueno. Pero hoy se enfrentan los socialistas a realidades, duras y palpables realidades, que han de domeñar so pena de un desmoronamiento total. Así el valor de vivencia del pensamiento socialista aumentará o disminuirá en la medida en que la idea socialista abstracta se llene de realidad concreta y evidente. De nada sirve ya zafarse de la realidad con abstractos eslóganes revolucionarios. Muy pronto se verá claro que esa fraseología utópica no es en verdad sino la púdica ocultación de un oportunismo «pequeño-burgués», que es cabalmente el freno de una voluntad revolucionaria enfrentada con la realidad. Pero si el pensamiento socialista busca para su voluntad combativa y creadora un punto de apoyo real, forzosamente dará con la nación. Es ésta hoy el espacio más amplio que nos ha sido dado para la acción social creadora y configuradora y por ella pasa normalmente nuestra incidencia en el mundo circundante. Tras todas las concepciones abstractas de un socialista alemán se halla y debe hallarse en primer lugar Alemania. Importa tan sólo percatarse de que el hombre abstracto correspondiente al estadio final en la utopía socialista carece de realidad, es necesariamente una ficción teórica que a tantos socialistas vela hoy la visión de aquella. La menguada capacidad de distinguir abstracciones teóricas de

realidades prácticas, es signo de una mediocre formación general y de total incultura política y también, por desgracia, rasgo de nuestro socialista medio. Su concepto práctico del hombre sigue siendo, en verdad, la construcción teórica del hombre propia del iusnaturalismo del siglo XVIII, *el homo œconomicus* del liberalismo. Convierte en protagonista del futuro a ese hombre desarraigado de todos los fundamentos naturales, en nada determinado por fuerza irracional alguna de la sangre o del sentimiento, libre y racionalmente autodeterminado. Ese cerebro veleidoso es susceptible de organizarse arbitrariamente desde fuera y desde dentro, no está enraizado en parte alguna en la naturaleza o en la cultura, la nación le es desconocida. ¡Al diablo pues con estas mercaderías invendibles del liberalismo! ¡Al diablo con estos fantasmas extraños a la realidad, sin instintos y sentimientos, sin médula y sin huesos! El género humano está membrado en colectividades que habrían de caer todos los días en pedazos si el interés racional fuese su única o aun solamente la sustancial argamasa. Por mucha que sea la firmeza con que se nos ha encomendado la idea racional y ética del socialismo, no menos rotundidad cabe en la evidencia de que únicamente dentro de comunidades sostenidas por sólidos órdenes de existencia, cuya edad se cuenta por milenios, tendrá realización el socialismo. En tanto seamos, no espíritus erráticos, sino hombres de carne y hueso, lo racional podrá tener únicamente por portador a lo irracional, las organizaciones tendrán consistencia sólo si son la expresión exterior, la postrera fortaleza de una comunidad unida por la sangre, el suelo, valores irracionalmente sentidos, historia, patrimonio cultural común. Por ello, si los trabajadores no logran abrirse paso hasta el seno de la nación con sus propias acciones, con autónoma voluntad de cultura, con una forma de vida en lo exterior como en lo interior independiente, entonces al cabo de pocas generaciones no habrá en Europa ni una cultura socialista ni una cultura nacional.

La clase obrera quiere llegar a ser parte de la nación. No puede ni debe quererlo por amor a la nación misma al precio de su propia inmolación. La nación debe estar dispuesta a aceptar a la clase obrera en la forma en que la ha moldeado su destino, o se derrumbará en el dramático forcejeto con ella. La clase trabajadora debe desear la conservación de la nación por mor de su propio despliegue. La nación ha de desear el desenvolvimiento de la clase trabajadora por mor de su propia conservación. No puede ni debe quererlo —y ello también pensando en la clase trabajadora— al precio de su inmolación.

> «Hoy estamos tan detrás de Carlos Marx como Marx mismo detrás de Adam Smith, pero: ¿dónde se echa de ver una culminación o una continuación de la doctrina marxiana y que pueda equivaler sobradamente a la mitad de la distancia que va de Smith a Marx?»[78].

II. El socialismo y la comunidad estatal de la nación

1) *Socialismo y Estado.*

En nuestro tiempo la nación es un principio de extraordinaria importancia política en la formación del Estado. Cada jornada coloca al socialista ante la necesidad de tomar las decisiones políticas de mayor alcance, que a su vez no dependen sino de la respuesta a una cuestión preliminar: ¿Qué actitud fundamental tomar ante el Estado nacional de nuestros días y hacia el Estado como fenómeno general?

Y sin embargo, los partidos socialistas y comunistas de hoy día no aciertan a dar un solo paso sin que cierta fraseología: la concepción del Estado mitad errónea, mitad mal comprendida, de Marx y Engels, opere como freno a su acción. El problema del Estado en el socialismo sólo con ocasión de un trabajo mucho más amplio[79] puede ser tratado en toda su dimensión. Aquí habremos de contentarnos con breves referencias.

El Estado es, como más precisamente explicaremos después, aquella asociación que asegura en última instancia y en un determinado territorio la coordinación de todas las acciones sociales. Tan inconcebible es una sociedad sin Estado, como sin economía. Una economía social resulta tan impensable sin un Estado ordenador, como el Estado sin economía social —ya que el Estado no es en última instancia sino la sociedad ordenadora y ordenada definida por un territorio.

Pues bien, ¿de dónde proviene la asombrosa incomprensión que para el Estado mostraron Marx y Engels?

A nuestros efectos diremos que arranca de un falso concepto de sociedad. Cuando se abre la quinta y la sexta páginas de *El Capital* en tan sólo dos páginas nos habemos con no menos de tres conceptos diferentes de sociedad. Cuando Marx habla de «combina-

[78] Karl Renner (1870-1950).
[79] Hermann Heller, *Die Souveränität* (La soberanía) (1927), en *Gesammelte Schriften,* T. II, Secc. I, N.° 2.

ción social del proceso de producción»[80], emplea un concepto de sociedad, cuya definición mejor puede ser como de relación recíproca o, matemáticamente, de función: del modo como se condicionan numerador y denominador, así entran en la sociedad capitalista en relación capitalistas y jornaleros. Pero en la página anterior Marx había hecho referencia «al tiempo de trabajo normal o socialmente necesario»[81], empleando la expresión sociedad como algo que dice relación al término medio, a lo normal. La frase anterior sin embargo reza: «La fuerza de trabajo de la sociedad. vale aquí como una y la misma fuerza humana de trabajo, aunque consista en incontables aportaciones individuales[82]. Este tercer concepto comprende a la sociedad como sujeto autónomo, como individuo activo, equiparando en consecuencia la suma de los capitales individuales al de un único capitalista. El sentido de este método se torna claro en el párrafo del *Kapital* que recogemos a continuación: «Para comprender el objeto de esta investigación en toda su pureza, desembarazado de perturbadores detalles, debemos aquí mirar a todo el universo comercial como a una sola nación y presuponer que la producción capitalista ha logrado establecerse en todas partes y enseñorearse de todas las ramas de la industria»[83]. Para poder estudiar una sola cara de la vida humana de manera ideal típica, esto es, aislada de las otras caras y exenta de contradicciones lógicas, recurre Marx a un expediente por demás común en las ciencias culturales: Todo el género humano se representa como una nación, como un sólo pueblo organizado en Estado, y por tanto como un sujeto capaz de obrar en virtud de tal organización. En segundo lugar ese linaje humano se representa, pero sólo desde la perspectiva económica y viviendo en un nivel económico absolutamente igual. Por medio de este artificio descubre Marx la ley económica del movimiento.

Quien ahora aplique, sin más, a la realidad social esta ley económica del valor no obtendrá ni un solo resultado certero. Ya que olvida que el género humano no existe como una sociedad territorial uniformemente ordenada. Sólo hay un sinnúmero de asociaciones territoriales o Estados cada uno de los cuales regula en última instancia no sólo las cuestiones económicas, sino también las de índole sexual, estética, pedagógica, científica, religiosa y demás relaciones sociales. La humanidad organizada como sujeto unitario, en

[80] Marx, *Kapital* (vide n. 47), T. I, p. 6.
[81] *Op. cit.*, p. 5.
[82] *Op. cit.*, p. 6.
[83] *Op. cit.*, T. I, p. 544, n. 21a.

términos de suma de individuos en libre competencia exclusivamente referidos en sus intereses al modelo capitalista era en verdad sólo un recurso metódico en la ciencia económica de Marx. Esa masa humana de economía universal única e indistinta, en régimen de libre competencia y libre comercio, no es más que una construcción mental, un modelo lógico y en otro tiempo, el modelo de sociedad propuesto por el liberalismo. Porque, en primer lugar, el género humano no es una asociación organizada, no es ningún sujeto; en segundo lugar, los hombres no solamente administran su hacienda, sino que en cada instante tienen una disposición erótica, religiosa, política, etc.; en tercer lugar, su conducta total, aun la económica, es diversa según su forma de sociedad, su nivel cultural y su condición nacional.

Con todo, para nosotros lo más importante es que únicamente será posible hallar leyes de actividad económica mediante esta abstracción económica. Pero la economía es sólo una más, junto a otras ocupaciones culturales del hombre. Así, si quiero descubrir las leyes del comportamiento religioso deberé recortar de la totalidad hombre al hombre religioso y considerarlo como si —sin desviación posible hacia formas de actuación económicas, políticas, estéticas o de otra índole—, sólo religiosamente se comportase. La ley del comportamiento religioso es muy distinta de las del comportamiento económico, político o de otro tipo. Mas como en su condición de científicos de la economía, Marx y Engels, ven solamente la generalidad de la economía, no pueden llegar hasta la generalidad autónoma propia de otras esferas de la vida, y en particular a las regularidades universales propias de la política. Un ejemplo: la privatización de los ferrocarriles imperiales alemanes respondía quizás a leyes económicas —posiblemente Stinnes hubiera realizado una gestión más barata—, pero no a las demandas de la política.

El hombre se ve determinado por una pluralidad abigarrada de regularidades, que cual leyes de vida, no sucesiva sino simultáneamente influyen en cada acción individual. ¿Qué regularidades-leyes de vida han determinado en la redacción de su columna al articulista de fondo? Ciertamente también las leyes del tráfico económico: él se encuentra en una situación socioeconómica dada y como particular desea ganar dinero. Con la misma certidumbre, puede asegurarse que habrán influido también las leyes, tanto gramaticales como —así es de esperar— estéticas del idioma; el articulista quiere escribir rectamente y bien. Y, junto a todas las demás, naturalmente que también las leyes del obrar político. ¿No quiere acaso escribir un artículo político de fondo? Pero si, como sucede con muchos publicistas socialistas, ve solamente abstracciones económicas y no la realidad viva, en tal caso el Estado y la acción política le parecerán nada más que un enojoso accesorio de la economía social.

Si nos hacemos presentes la pluralidad de las esferas vitales y la variedad de leyes especiales a que están sometidas, entonces cobrará algo más de vida y se acercará más a la realidad la imagen teórica del hombre. ¿En qué consisten las leyes propias del obrar político? Procedamos para su indagación de modo semejante a Marx, pero no busquemos al *homo oeconomicus,* sino al *homo politicus.* La acción del primero es concebida como exclusivamente causada por necesidades económicas, la del segundo exclusivamente por necesidades políticas. A causa del multifacetismo de las relaciones humanas, surjan éstas de necesidades económicas, eclesiales, sexuales…, y de la existencia en masas de los hombres, es común la necesidad de un orden socioterritorial. Cada individuo se enfrenta a muchos individuos que en forma de promoción u obstáculo influyen en su conducta. Toda acción del hombre sociable, puesta en la realidad por medio del lenguaje o de otra manera, tiene normalmente consecuencias en las que otros hombres como adversarios o aliados están interesados. Si enemigos, sean competidores en lo económico o meros adictos a sistemas alternativos de taquigrafía, hay la posibilidad del enfrentamiento físico, salvo que una instancia espiritual común a ambos, y dotada de autoridad, por ejemplo, una costumbre reconocida o una personalidad científica, zanje el conflicto. En la exclusión del ejercicio de la violencia tiene el hombre un interés no sólo económico, sino ético-religioso y en general cultural. De esta forma se llega a establecer una autoridad dotada de poder de coerción, la cual decide entre los antagonistas de acuerdo con un ordenamiento social, y constriñe a quien no se preste a someterse a la autoridad a reconocer tal orden, eventualmente y cuando es necesario mediante el despliegue físico de sus agentes. Pero incluso cuando son aliados, para toda acción común a fin de garantizar una acción conjunta estable entre los individuos en un territorio determinado, en tanto no alcancen unanimidad de voliciones, sentimientos y pensamientos todos los hombres, se hace preciso un tal orden autoritario. Sin esa utopía, siempre será posible que los miembros de una comunidad estén desunidos acerca de los medios para alcanzar el fin de aquélla.

A esa asociación humana que asegura, en un ámbito geográfico, la acción conjunta ordenada de las relaciones humanas, en última instancia, coactivamente, la denominamos Estado. Es obvio que hay innumerables especies de órdenes sociales de naturaleza moral, religiosa, convencional, que originan, por regla general, una acción

colectiva voluntaria sin la injerencia de un órgano del Estado. Por regla general, pero no siempre. Y esos órdenes sociales, en los que se apoya el orden del Estado tampoco podrían asegurar regularmente ese obrar conjunto voluntario, de no garantir finalmente un poder estatal de coerción su ordenado concurso. Tan perentoria es nuestra necesidad de ese orden social coactivo, como la necesidad económica. La tesis de Engels según la que: «Los hombres tienen que comer, beber, alojarse y vestirse, antes de poder emprender una actividad en la política, la ciencia, el arte o la religión», afecta primariamente a la política misma, es valedera solamente para un Robinson, mas no para el hombre que vive en sociedad. El hombre en sociedad no puede ni siquiera comer, beber, alojarse o vestirse sin un orden político que al menos le defienda de muerte violenta o de robo y aún más, le garantice el tráfico económico. A buen seguro que el orden del Estado, el orden jurídico, es meramente uno entre otros órdenes sociales. Pero lo que le distingue de los demás es, primeramente, el aparato estatal organizado de coerción del que dispone, y, en segundo lugar, su validez extensiva sin excepción a todas las esferas de la vida social. Mediante su aparato de coacción el Estado asegura la acción colectiva ordenada, en un territorio determinado, de todas las relaciones sociales. Por ello, su poder coactivo no solamente debe ejercerse, como sucede en una asociación, un partido o un sindicato, contra los miembros de la colectividad, sino también contra extranjeros que se hallen en el territorio del Estado. Es por este dominio territorial, y no por la potestad o la coacción como tal, por lo que el Estado se distingue de otras colectividades humanas. Cualquier trabajador sabe que también el sindicato está en condiciones de ejercer la coerción correspondiente a su potestad.

Ahora bien, el contenido que se haya de atribuir a la «acción colectiva ordenada» depende de aquello que hemos llamado más arriba la forma de sociedad[84], del estado objetivo, espiritual-material de la cultura. En los albores del Estado feudal, se reconocía validez, como acción colectiva ordenada, a la venganza de sangre, esto es, a la anarquía jurídica penal; en el Estado capitalista, la anarquía económica dispone de una patente de legitimidad; en el Estado socialista, un derecho económico justo eliminará esa anarquía económica, del mismo modo, que un derecho penal relativamente justo ha dejado atrás la anarquía que había en la venganza de sangre. El Estado socialista se caracterizará por la soberanía

[84] *Vid. supra*, p. 161-162.

sobre la economía, no por una economía de Estado, y mucho menos por la disolución del Estado en la Economía.

El Estado como garantía del obrar conjunto de los hombres, como el punto de Arquímedes situado por encima de una sociedad que, de otra suerte, sería incapaz de acción, esta era la concepción socialista del Estado mantenida por Lassalle. La idea burguesa del «Estado gendarme» aplicada al Estado, decía, pone el fin exclusivo y único de éste en «proteger la libertad personal del individuo y su propiedad». «Por el contrario, la idea ética de la clase trabajadora es, que *no basta* la aplicación expedita y libre de las fuerzas individuales por el individuo, sino que en una sociedad éticamente ordenada *debe añadirse* a ella la *solidaridad* en los intereses, *la comunidad* y la *reciprocidad en el desenvolvimiento*»[85].

Lassalle había sido la cabeza política de la Socialdemocracia alemana. Marx y Engels fueron su cerebro social y económico. La nación alemana debe antes que a nada a las «leyes anti-socialistas», el que la concepción apolítica del Estado, al menos teóricamente, triunfase sobre la concepción política. La Socialdemocracia, a la que el Estado bismarckiano había puesto completamente fuera de la ley, vino así a caer, no solamente en la negación de ese Estado concreto, sino en la sospecha del Estado como tal. El primer periódico socialdemócrata de Alemania se llamaba «El Estado del Pueblo» *(Der Volksstaat)*. Desde entonces no ha habido un solo diario socialista que haya unido su nombre al del Estado. Desde entonces, no sólo la agitación socialista sino también la teoría han profesado la fórmula del Estado como instrumento de explotación de Marx y Engels, tanto menos soportable cuanto más la socialdemocracia, aun antes de la Guerra, desplegaba una praxis política positiva.

La polémica en torno al valor o al desvalor del Estado para el socialismo debe zanjarse hoy de forma clara y unívoca. La concepción del Estado en el marxismo le atribuye tan sólo un papel transitorio. Comoquiera que ve a todo Estado sin excepción como Estado de clase, propone al Estado proletario de clase como meta provisional de la revolución socialista. «El proletariado —así reza el *Manifiesto Comunista*— utilizará su poder político para arrebatar poco a poco a la burguesía todo el capital; centralizar los instrumentos de producción en las manos del Estado, dicho de otro modo, del proletariado organizado como clase dominante; y aumentar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas productivas»[86].

[85] Lassalle, *Arbeiter-Program* (vide n. 56), p. 195.
[86] Marx-Engels, *Manifest* (vide n. 48), p. 37.

Con lo que, el Estado queda reducido a no ser sino un medio de la opresión económica, anteriormente en las manos de la burguesía, después en las del proletariado. Ya sabemos, que quien pretenda conocer la realidad social exclusivamente a través de la ley de la evolución económica, podrá conocer con tanto acierto el curso propio de la esfera política como a través de unas lentes rojas puede verse azul. Ciertamente, puede y debe considerarse el Estado actual como Estado de clase y como medio de explotación económica de una clase por la otra, pero esta virtualidad suya no es ni exclusiva ni necesaria. Atendiendo a su contenido social, a su incidencia sociológica, el Estado no es en absoluto algo estable, sino que cambia continuamente con la situación global de la sociedad. Duradera es sólo la forma, el aseguramiento del obrar común ordenado. Naturalmente que esta «auténtica y suprema tarea»[87] del Estado no se ha de mirar como la intención filantrópica de los gobiernos, sino como algo que está muy profundamente arraigado en las relaciones sociales de poder. Más aún, como dice Lassalle, esa tarea «se llevará a cabo en poco o en mucho... por la fuerza de las cosas... aun contra la voluntad de sus hombres rectores». El Estado de Bismarck tuvo que ser social, el de Lenin tuvo que ser ungido por el capitalismo.

Por eso hace dos generaciones, cuando escribían Marx y Engels, la significación social del Estado era diferente por completo de la de hoy. Incluso entonces la clase trabajadora tenía interés en el mantenimiento del Estado, porque su decadencia habría arrastrado consigo la de la cultura, y el proletariado no habría podido tampoco centralizar los medios de producción en manos del Estado. Entretanto ha crecido extraordinariamente el interés de los trabajadores no ya en el «Estado en general», sino en el Estado concreto. Con sus intereses políticos, y más aún con los económicos, el trabajador ha llegado a injertarse considerablemente en el Estado actual. No es sino gratuito afirmar que todas las medidas sociopolíticas, educativas o laborales del Estado, tomadas en beneficio de las últimas generaciones, únicamente respondían al interés de la burguesía. Ante todo, el hecho es que no ha sido el mundo obrero, sino la burguesía, quien ha puesto el grito en el cielo por el «gravamen social de la industria», las magistraturas arbitrales del trabajo o la protección a los desempleados. Pero, aún cuando fuese cierto que a largo plazo esas disposiciones o instituciones redundasen en interés de la burguesía, ¿acaso habrían de resultar por

[87] Lassalle, *Arbeiter-Program*, p. 198.
[88] *Ibid.*

ello menos ventajosas para el mundo del trabajo? El socialismo de numerosos pretendidos socialistas no es mucho más que odio reprimido a los capitalistas. Este espíritu de pugna no nacido de la fuerza que brota de las propias metas, sino sólo de la reacción frente a un extraño, es destructivo únicamente, no creador. Si fuera la dialéctica de la Historia para esos socialistas algo más que una frase de periódico, sabrían que el cambio de una forma de sociedad a otra nunca ocurre de manera tal que la ventaja de lo nuevo implique siempre el menoscabo de lo viejo. Constituye una muestra de deterioro, es indicio de intoxicación en el socialismo, que oriente su acción al principio, por mucho que me beneficie así sea diez veces más, no lo aceptaré si también hubiere de aprovechar a mi enemigo. No hay sino dos alternativas: O se cree en la teoría del pauperismo y en el milagro del salto que introduce al hasta entonces obrero extraño en el universo de la cultura, o bien se reconoce que también en la actualidad está el trabajador por demás interesado, si no en la permanencia del Estado existente, decididamente sí en la existencia del Estado y da muestras de una lamentable semejanza con el asno de Buridán[89] quien piense que no tiene por qué decidirse entre una y otra.

Ya desde hace décadas, la práctica del Partido Socialista ha optado por la segunda alternativa. Sólo en teoría continúa vigente la creencia de una obligación a pagar tributo al concepto marxiano de Estado. No se advierte que, precisamente de esa manera, se tiene que despertar entre las masas la desconfianza contra la dirección. Si v. gr. el Partido Socialista propugna el «estandarte negro, rojo y oro» del Imperio, proclama el Estado republicano cuando menos como base del futuro y por tanto como un valor que debe mantenerse, por un lado; y por otro mantiene la afirmación de que el Estado no es sino «ideología burguesa», ¿a qué deberá entonces atenerse el obrero? Y es que no se acierta a ver que, de esta forma, el socialismo seguirá siendo siempre una idea abstracta. Pues sin Estado es absolutamente inconcebible economía social alguna, mucho menos una economía socialista. Ya vimos más arriba que la separación entre Estado y economía solamente es posible en la abstracta construcción de Marx. Quien se haya percatado de esto toda su vida estará inmune del temor liberal al Estado, del que todavía son presa tantos socialistas. Ya en los tiempos en que dirigía *Freiheit* —Libertad—, el órgano central de los socialistas indepen-

[89] Los enemigos del escolástico francés Juan Buridan se burlaron de su doctrina nominalista de la voluntad, con el ejemplo del asno, que se muere de hambre justamente entre dos montones de heno del mismo tamaño.

dientes, de fuerte tufillo anarquista, escribía Hilferding: La separación entre Estado y economía sólo existe en la abstracción, «en la realidad hay entre Estado y Economía una conexión funcional indisoluble: Sólo hay una economía en el Estado, que es así, únicamente porque se halla en ese Estado, del mismo modo, por otra parte, que la capacidad de acción del Estado está determinada por la economía»[90]. La concepción del Estado en los socialistas guildistas ingleses significa «un progreso, porque no conoce el Estado solamente como Estado de clase, sino como una organización territorial concreta y mudable, de acuerdo con el influjo de las clases sociales en la economía y con ello en la política». En esta teoría halla la idea marxiana de la evolución un encaje más adecuado que en ese concepto restringido de Estado, ceñido solamente al Estado de clase y por tanto a una organización de dominio[91]. Ahora bien, esta restricción no tiene su origen sino en Marx y en Engels, y Hilferding hubiese prestado un servicio mayor al socialismo si lisa y llanamente hubiera declarado (lo cual debería leer entre líneas cualquier conocedor superficial, lo que no implica que llegue a leerlo), que daba definitivamente por superado el concepto marxiano del Estado.

Porque una tal clara decisión continúa sin haber recaído, y debido a que recientemente la obra de Max Adler *Staatsauffassung des Marxismus* —Concepción del Estado en el marxismo— parece muy apropiada para frenar decisión tan urgente y necesaria, proseguimos aquí la crítica de dicha concepción. Como es sabido, el marxismo distingue dos fases de la revolución social: en la primera, el proletariado utiliza aún al Estado mismo como instrumento de opresión; en la segunda, en la que ya no hay más clases económicas, se disuelve el Estado en la sociedad. Esta evolución del socialismo, de la realidad a la utopía, es expresada por Engels en los siguientes términos: «Cuando no exista ya clase social que mantener en la opresión, cuando junto con la dominación de clase y la lucha por la existencia individual motivada por la anarquía de la producción existente hasta ahora, hayan sido arrumbadas las colisiones y los excesos que arrancan de ellos, no habrá por reprimir nada que hiciere necesario un poder especial de represión, un Estado. El primer acto en el que el Estado aparece verdaderamente como representante de la sociedad —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de aquélla— es a un tiempo su último acto autónomo como Estado. En un territorio tras otro la intervención del Estado se irá haciendo superflua en las relaciones sociales, y luego se extinguirá. En lugar del gobierno de las personas aparecerán la administración de cosas y la dirección de procesos de producción. El Estado no es 'suprimido', sino que *se extingue*. Es por referencia a esta idea como procede juzgar la expresión 'Estado libre del pueblo'; esto es, tanto por su provisional justificación agitatoria, como por su definitiva insuficiencia científica; en sentido semejante a como hay que calibrar la exigencia de los llamados anarquistas de que de la noche a la mañana se suprima el Estado»[92]. A tenor del *Manifiesto Comunista,* en lugar del Estado extinguido emerge «una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del libre desenvolvimiento de todos»[93]. Arrancando de la misma idea, en carta dirigida a Bebel en 1875, rechazaba como confusa habladuría Engels la exigencia del *Gothaer Programmentwurf* del «Estado libre del pueblo»: «Puesto que el Estado no es sino una institución transitoria de la que uno se sirve en la lucha, en la revolución, para avasallar al enemigo, es un puro despropósito hablar de Estado libre del pueblo: mientras el proletariado *utiliza* todavía al Estado, no lo utiliza en interés de la libertad, sino de la sumisión de su enemigo, y tan pronto pueda hablarse de libertad, cesará el Estado de existir como tal»[94].

En la idea de Estado de Marx y de Engels es ante todo digna de mención la imagen lógico-ideal de su teoría económica, que como por ensalmo transforma la una y misma humanidad de la economía mundial capitalista como sociedad ordenada de carácter territorial, como Estado mundial, en una imagen ideológica para el futuro de la praxis social. Pero «el universo global del tráfico como una sola nación» no era más que un artificio metódico; el caso es que ahora se nos viste como un auténtico objetivo de la realidad en un socialismo del ciento por ciento. De ahí resulta, que ni el Estado del proletariado ni la futura «asociación» llegan a conocer problema alguno de política exterior. El obrero cree y debe creer además que, tan pronto hayan desaparecido las diferencias económicas de clase, cesará de existir toda potestad del Estado, más aún un «Estado libre del pueblo». El género humano, uno, igual y libre, podrá vivir pacíficamente en anárquica armonía y en ausencia de toda coerción. Estado y coerción eran necesarios solamente para la explotación eco-

[90] Rudolf Hilferding, Introducción a G. D. H. Cole, *Selbstverwaltung in der Industrie* (Administración autónoma en la Industria), Berlín, 1921. P. XIV.

[91] *Ibid.*

[92] Engels, *Dühring* (vide n. 6), pp. 302 y ss.

[93] Marx-Engels, *Manifest* (vide n. 48), p. 45.

[94] Del 18 al 28 de marzo de 1975, reprod. p. August Bebel, *Aus meinem Leben* (De mi vida), T. II, Stuttgart, 1911, p. 322.

nómica. La sociedad, que organiza de nuevo la producción sobre la base de una asociación libre e igual de los productores, «relega la máquina entera del Estado al lugar que le corresponderá: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce»[95]. Contemplamos aquí de nuevo ese tercero y erróneo concepto de sociedad, esa abstracción vacía y amorfa de la sociedad como un sujeto activo.

¿Cómo pensar una situación ideal-típica socialista, de la que se quiera desterrar la anarquía económica, cuando simultáneamente se da entrada a la anarquía política? Hacer concebible este algo inconcebible es lo que persigue últimamente Max Adler con su libro sagaz, pero extraño a la realidad y semillero de confusiones, sobre la *Idea del Estado en el Marxismo*. Característico también de este vasto trabajo es el que no contenga referencia alguna a las funciones estatales de política exterior; tenemos que continuar moviéndonos, pues, en la órbita ideológica de una sociedad igual y uniforme entre los hombres. Mas, ¿cómo nos explica Adler, el milagro de una organización, socialista y carente de Estado, de la humanidad? ¿No habrá en ella conflictos de intereses, que hagan necesario un orden coercitivo? Claro que los habrá, dice también Adler; pero la economía socialista, que de manera proporcionada ordena «todas las cuestiones de la lucha individual por la vida», también «crea esa atmósfera ideológica, en la que por parte de los que se han quedado en minoría ya no se podrán sentir en adelante como una limitación de libertad las resoluciones de las mayorías»[96].

Concedamos que el quedar en minoría no resulte particularmente doloroso. Pero, ¿qué sucederá, si la minoría no se somete? «Esa atmósfera es lo suficientemente ideológica, como para hacernos creer, que se garantiza previamente a cualquier votación, a través de un orden justo de la economía, la defensa básica de todos (¡!) los intereses fundamentales de las personas»[97]. ¿No tiene, entonces, el hombre otros intereses fundamentales que los económicos? Y ¿no pueden aún éstos resultar perturbados por el desatino, la pasión o hasta por una convicción moral en conflicto con la mayoría? «Naturalmente», dice Adler contradiciéndose, «habrá también en el orden socialcomunista motivos de perturbación, cuyo origen no está en las relaciones de producción y de distribución, perturbaciones que provienen de la esfera sexual o de afectos de todas clases, como la irritación, los celos, el odio, o, en fin, de disposiciones patológicas»[98]. Más aún: «Sólo entonces alboreará una época en la que los hombres estarán maduros para una delicadeza verdaderamente humana, y entonces, más de alguna cosa que hoy parece enteramente tolerable aún a muchos hombres cultos, como v. gr. la indiferencia en materia de concepciones del universo y la existencia, se les hará intolerable. Sí, podemos pensar que en cuestiones de metafísica, religión, arte, tomarán cuerpo antagonismos de una intensidad, de la que hoy ni tenemos ejemplo ni nos cabe vislumbrar»[99]. Esos antagonismos existen, pero —y he aquí un segundo milagro para certificar el primero— «nunca alcanzarán a amenazar o a menoscabar siquiera la existencia personal, algo que en relación con todos esos antagonismos vendrá de antemano excluido por la nueva configuración de la economía»[100]. Pues bien, ¿cabe que si está mi existencia personal asegurada económicamente no sufra ya detrimento en ningún aspecto? La ira, el odio, los celos ¿no podrán ya herirme violentamente y aun destruirme en mi existencia física? Y, con una delicadeza tan exquisita, ¿no habrá de parecerme como la disminución más terrible de mi existencia espiritual la sumisión a la mayoría justamente en asuntos que tocan a convicciones íntimas? ¿Se someterán todos voluntariamente a ese poder de la mayoría, no se tendrá que ejercer coerción sobre nadie? Ciertamente, opina Adler, también en el socialismo será preciso un orden coercitivo; pero allí donde —contrariamente a lo que hoy ocurre— se dé «homogeneidad de los intereses (económicos) de existencia, situación característica de falta de antagonismos económicos de clase, el orden coercitivo se torna *autonomía* para los que a él pertenecen»[101].

¡Oh tú, tercero, último, supremo, magnífico milagro! Ahora ya sabemos dónde reside la «poderosa diferencia»: en, «que el orden coactivo aparece, en un caso, como dominación; en el otro, como libertad»[102]. Por eso, prosigue Adler, los marxistas «prefieren con mucho (¡!) no denominar ya Estado» a ese segundo orden de coerción[103]. Consideremos un momento este orden coactivo de libertad. «Naturalmente, concluye Adler, para aquellos que no sien-

[95] Friedrich Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado), 1884, 17.ª ed., Stuttgart, 1919, p. 182.

[96] Max Adler, *Die Staatsauffssung des Marxismus* (La concepción del Estado en el marxismo), Wien, 1922 (*Marx-Studien* [Estudios en torno a Marx], T. IV, P. II), p. 146.

[97] *Ibid.*

[98] Loc. cit., p. 296.

[99] Loc. cit., p. 307.

[100] *Ibid.*

[101] Loc. cit., p. 209.

[102] *Ibid.*

[103] *Ibid.*

ten la autoridad o el carisma del nuevo orden de vida y de trabajo, la coerción de él proveniente será opresión, y ante su contravención, les saldrá al paso como poder.»[104] Así que, aun en un socialismo del ciento por ciento habrá opresión, habrá un poder público y un orden de coacción. Todos los milagros no eran, pues, más que un innecesario y desorientador rodeo para llegar al conocimiento de que, «la eliminación del Estado a que Marx y Engels hacen referencia es la del *Estado de clase*»[105]. Si Max Adler hubiese estampado esta frase en la primera página, tocante a este punto no solamente habría ahorrado las siguientes trescientas y pico de páginas, sino que habría mostrado claramente, sin rodeos perturbadores, que es inadmisible la terminología de Marx y de Engels. Si por el hecho de que se vea cómo desaparecen los búfalos no es legítimo afirmar que todos los mamíferos han de extinguirse, no lo es menos tratar de forma tan ignominiosa la categoría Estado si se está pensando en realidad sólo en el Estado de clase. En conclusión, se nos fuerza incluso a admitir que, como muestra la comparación entre los pasajes citados más arriba, los razonamientos adlerianos no exponen la «concepción del Estado en el marxismo», sino tan sólo la visión del Estado de Max Adler. Si efectivamente Marx y Engels hubieran sólo pensado en el abandono del Estado de clase, el método obligado habría sido completamente distinto, y esto habrían tenido cuando menos que manifestarlo en algún lugar de sus vastos escritos. En cualquier caso no habrían motejado de puro desatino al «Estado libre del pueblo».

Tampoco una relativización histórica del concepto de Estado es capaz de salvar la concepción que Marx y Engels tienen de él. A decir verdad, el Estado de los tiempos nuevos era algo absolutamente desconocido para la Edad Media. Pero de aquí no puede de ninguna manera concluirse que el mundo occidental pudiera también volver a prescindir en el futuro del Estado como asociación ordenadora con poder territorial. Una civilización en auge denota creciente división del trabajo y tráfico cada vez más intenso; una y otro sólo pueden sostenerse mediante un orden programado, conscientemente establecido de las relaciones humanas, orden creado por esa asociación con poder soberano de decisión en su territorio a la que llamamos Estado[106]. Un socialista, que aspira a una economía planificada para la cobertura de necesidades, no puede borrar de su horizonte ideacional el poder ordenador de esa asociación.

[104] Loc. cit., p. 291.
[105] Loc. cit., p. 206.
[106] Cfr. Heller, *Souveränität* (vide n. 79).

No se piense que estemos aquí ante una mera disputa nominalista; la fijación de los objetivos decide acerca del carácter que vaya a marcar al movimiento en su totalidad. Es sencillamente imposible dar al trabajador educación política alguna cuando se le infunde la falsa opinión, de que el Estado es, «con todo, sólo una institución pasajera» y que «tan pronto se dé la libertad, cesará el Estado de existir como tal»[107]. Un socialismo constructivo debe desterrar con toda firmeza esta descomposición anarquista. Como hemos de exponer todavía, en su visión del Estado Marx y Engels desdibujan intencionadamente la línea que les separa del anarquismo. Sus acríticos herederos no se atreven a decir claramente que una distancia abismal separa al socialismo del anarquismo, y que, consiguientemente, nada hay tan opuesto a la educación para el socialismo, como una educación anarquista. Para los temas del Estado y del poder el socialista medio continúa teniendo una falta de comprensión, que es, sobre poco más o menos, como la de los liberales anteriores a la Revolución de Marzo. Sería gracioso, si a un tiempo no fuera de todo punto dramático, que esos nihilistas del Estado, habida cuenta del horror liberal que el Estado les inspira, se tuviesen justamente por los más puros socialistas antiburgueses. Ya que está vedada la afirmación del Estado, los socialistas se esfuerzan por vestirlo como si de un espantapájaros se tratase. Solamente así puede explicarse v. gr. que Engelbert Graf, tras de algunas observaciones certeras acerca del Estado, llegue a esta muestra de definición de Estado en bastardilla: «*El Estado es una organización de elementos conservadores interesada en la conservación de lo existente*»[108] ¡Horrible! Mas, ¿por qué conservadores? «Porque toda forma, en el momento en que cobra vida, ya está envejecida y superada»[109]. Bien está, pero entonces esta definición del Estado conviene a cualquier partido, por radical que sea, a cualquier sindicato, a todo hombre, a cualquier definición de Engelbert Graf, y a lo que se desee, pues finalmente todo lo real es forma. Sólo en virtud del concepto de Estado que mantienen Marx y Engels, cabe que se intitule *Introducción al socialismo científico,* un ensayo muy leído en ambientes obreros, de Borchardt, que propone como fin de la sociedad comunista: «Cada uno recibirá lo que reclame». «Cada uno hará lo que le plazca»[110].

[107] Engels, Carta a Bebel, loc. cit. (vide n. 94), p. 322.
[108] Georg Engelbert Graf. *Die Landkarte Europas gestern und morgen* (El mapa de Europa ayer y hoy), Berlín, 1919, Parte XX.
[109] *Ibid.*
[110] Julian Borchardt, *Einführung in den wissenschaftlichen Sozialismus* (Introducción al socialismo científico), Berlín, 1923, pp. 3 y ss.

Socialismo presupone estar pronto a inordinación y subordinación. No puede pensarse en construcción alguna del socialismo si antes no se ha erradicado completamente tan confuso utopismo liberal anarquista. Necesidades de agitación incitaron a Marx y Engels a su concepción del Estado: querían arrebatar sus banderas a los anarquistas. Esto se desprende con toda nitidez del más arriba citado escrito de Engels, así como de la carta a Bebel: «Hasta el aburrimiento hemos tenido que soportar que los anarquistas nos arrojaran continuamente a la cara el 'Estado del pueblo'» [111]. ¿Estaremos dispuestos a socavar la esperanza del socialismo por complacer a los anarquistas? Pero la esfera de libertad de éstos encuentra su causa más grave y profunda en la falseada relación entre idea y realidad. La idea de la libertad de todos en una comunidad, la idea de la anarquía como ausencia de dominación, tiene plena justificación como aportación crítico-cultural, y en tal condición constituye el fundamento del socialismo fichteano. Mas llega a ser un utopista políticamente peligroso quien no refiera esa idea a la materia que de ella deba recibir la configuración, o quien en tal relación no perciba con claridad que esa materia permanece en una permanente y necesaria tensión dialéctica con la idea. La contradicción entre libertad y coerción no es sino la que entre individuo y comunidad vive todo hombre cotidianamente, esto es, una contradicción que sólo podría allanarse efectivamente con la suspensión de la sociedad humana. A partir de tal supuesto es como hay que juzgar la pretensión de que el Estado se disuelva en la sociedad, y la profecía marxiana de un paraíso en la tierra, que llegará cuando «en la confirmación de la potencia política el hombre ya no aparte de sí la potencia social» [112]. Somos socialistas, porque aspiramos a que reine en el género humano tanta libertad y tanta igualdad, como en cada momento lo permita su situación general. Pero nos volveríamos visionarios, extraños a la realidad y disolventes, tan pronto como, sin sensibilidad para la realidad, creyésemos poder realizar, en algún momento futuro, una libertad y una igualdad absolutas. Nunca podrá la política satisfacer las ansias últimas de nuestra alma. La superación definitiva de todos los antagonismos sociales el desasimiento de las contradicciones que hemos presentado, sólo es posible en la esfera religiosa, en la que ese desasimiento es vivido como redención. La libertad absoluta es una idea religiosa, no una idea política o social. En las figuras del Salvador y del Gran Inquisidor ha dado Dostojevski la expresión poética más estremecedora a la contraposición de ambas ideas. Porque toda confusión entre las esferas de vida religiosa y social macula el alma y estraga la política. Colocar la armonía última como finalidad inmediata en la configuración de una sociedad socialista es prueba de un pensamiento oscuro y de una visión sentimental, la expresión, en suma, de un carácter antiheroico que incapaz de soportar interiormente el permanente conflicto que se nos ha deparado como hombres, aguarda salvaciones de tejas abajo.

[111] Engels, Carta a Bebel, loc. cit. (vide n. 94), p. 322.

[112] Karl Marx, *Zur Judenfrage* (De la cuestión judía), 1844, en Franz Mehring (Ed.) *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle,* T. I. Stuttgart, 1902, p. 424.

El socialismo no es supresión, sino ennoblecimiento del Estado. Tanto más próximo estará el trabajador del Socialismo, cuanto más positivamente considere el fenómeno del Estado.

> «En la praxis debe el hombre poner a prueba la verdad, esto es, la realidad y el poder, la aquendidad de su pensamiento» [113].

2) *Socialismo y Estado nacional.*

A) De la esencia de la política como acción.

Todas nuestras reflexiones deberían estar orientadas al servicio de la acción. Para el socialismo alemán, que estuvo hasta la Revolución prácticamente excluido de toda función rectora en el Estado, la acción política estatal es tierra inexplorada. Como presupuesto de nuestra decisión política en el controvertido problema de la relación entre socialismo y Estado nacional, no estarán de más unas breves observaciones en torno a la esencia de la política.

Política es conformación consciente de la sociedad orientada a un fin, actividad asimismo consciente dirigida a la ordenación de relaciones humanas de reciprocidad. Política, en sentido propio y originario, es ordenación de las relaciones humanas recíprocas en un territorio determinado, mantenimiento y configuración de una sociedad territorial, de la polis, del Estado. Siendo la sociedad suma de individuos en acción recíproca y sucesiva, sólo puede plasmarse si esos individuos forman una unidad o una unión. Toda unión, sea asociación, sindicato o Estado, es sociedad organizada es decir

[113] Karl Marx, *Thesen über Feuerbach* (Tesis sobre Feuerbach), apéndice a Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie* (Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica), 1886, 5.ª ed., Stuttgart, 1910, p. 62.

en la que, fuera de los individuos, hay un orden comúnmente acatado, órganos comunes que cuidan de que se observe el orden de la unión y, llegado el caso, imponen coactivamente tal observancia. Unicamente una sociedad organizada puede desplegar una política. Todo individuo y todo grupo se afanan en lograr una garantía de validez, para aquella suerte del orden interno de la unión que les parezca útil o valiosa. Habitualmente un interés o un orden tienen la garantía última de validez si están asegurados por el orden coactivo del Estado, por el Derecho. Toda política es, al fin y a la postre, política estatal. Unicamente el orden estatal acierta a constreñir al acatamiento a toda la población sentada en el territorio y a afirmarse en lucha con otras poblaciones de la misma índole. Una vez más, toda política es, por razón de su fin, necesariamente política estatal, porque no puede dejar de querer que sus intereses sean garantidos por Derecho estatal. Y por ello, y en razón de los medios, también es la política necesariamente política estatal, porque debe querer, que se ponga a disposición de sus intereses el aparato de poder del Estado.

Toda política es plasmación de una realidad social, consistente, de un lado, en impulsos, sentimientos y concepciones que guían el obrar de los hombres, de otro, en la firme trabazón recíprocamente condicionada, de actos, relaciones e instituciones sociales. Por esa razón tiene el político, ante todo, que saber por información y experiencia cuál sea la realidad, para luego, al enfrentarse con ella, ser capaz de hacer lo que proceda. Ahora bien, la realidad social se encuentra siempre en completa transformación, en ningún momento se halla en reposo. El político tiene que estar a la altura de cada instante. La Historia no contiene la respiración para que el político pueda tomar aliento. Quien no sea capaz de dominar el momento, ordinariamente apuesta y pone en precario sus posibilidades de futuro. La negligente consideración de la realidad acostumbra ir acompañada de una insuficiente atención a los hombres, resultando mortal en política. Quien no acierte a registrar la realidad actual, v. gr. del mundo del trabajo, de la comunidad popular o de la Internacional, y vea sólo lo que quisiera ver, éste vulnera la primera y última de las obligaciones morales del político: el deber de actuar con fortuna en beneficio de los demás.

En verdad quiere y debe ser toda política configuración afortunada de la sociedad. Pero quien se engañe acerca de la realidad de los hombres y de su condición social, no podrá conformar con éxito sus relaciones. Planteará equivocadamente sus objetivos políticos y se servirá de medios abocados al fracaso. La más excelsa de las racionalidades, cuando no está ajustada a hombres y poderes reales, puede suponer violación y desmembramiento de la sociedad. El más ideal de los órdenes sociales tiene, por encima de todo, que satisfacer la demanda de ordenar felizmente aquélla. De no alcanzarse ello en un tiempo prudencial habrá que concluir que el fin propuesto es fruto de la sinrazón social-política, por más que pueda aparecer razonable a la especulación individual. Lo mismo puede decirse de los instrumentos de la política. ¡El fin justifica los medios! Esta frase tan denostada por moralistas irreflexivos quiere decir: Los medios deben ser adecuados al fin, o no ser. Acerca de ellos no pueden sentarse principios generales. Hay enfermedades que pueden tratarse con infusiones de manzanilla, y enfermedades que solamente pueden serlo con el bisturí. Quien quiera impedir a un gigantón asesinar a un niño, tal vez tenga que abatirlo a balazos. El que educa a un niño en la verdad, debe dejar que obren el amor, la palabra y el ejemplo, y no renunciar a castigarlo corporalmente, en la medida en que este medio prometa dar resultado. Matar a tiros puede ser algo trágico, pero eso no es menos exigible éticamente, por cuanto es medio necesario para el fin moral. Quien ponga esto en duda, muéstrenos primero cómo impedir efectivamente a un asesino enfurecido, por medio de escritos de propaganda pía, la ejecución de su acción. Ante la comunidad, el político es responsable de la fortuna social de su proyecto. Su calificación moral debe ser hecha siempre desde la perspectiva de la comunidad, nunca desde la del individuo aislado. Echar en olvido flagrantes necesidades comunitarias puede ser un privilegio de la juventud, pero es una grave responsabilidad de un político adulto.

Una política de éxito comporta decisiones abiertamente claras en los fines e implacables en su ejecución. Acción política es acción equilibrada, rigurosamente orientada a un fin determinado y que se sirve de medios determinados, desarrollada con la máxima conciencia posible de las consecuencias secundarias. No tiene por qué ser una incesante proeza, pero tampoco necesariamente una entrega emocional a personalidades singulares, sino más bien un frío cálculo, una honesta mediación, como dice Bismarck. Sin duda, para seguir siendo humano justamente en esa implacable racionalidad orientada a un fin, el gran político debe estar en la profundidad de sus sentimientos unido a la comunidad que le sirve de apoyo, pero no con personas o grupos particulares dentro de aquélla. De seguro que le impulsará un entusiasmo apasionado por su obra. Pero en el instante de la decisión por más que esté a punto de estallar de ira, o de dejarse arrebatar por el amor, no debe ser sino un calculador imperturbable. Y si bien es cierto que toda política deduce sus más potentes energías, no de la razón, sino de los poderosos

impulsos ínsitos en las necesidades y pasiones humanas, no menos cierto es que una política apasionada es una política condenadamente mala.

Me parece oír el lamento de ese tierno sentimentalismo, que llama reprobable y amenazadora para la salvación de las almas a tal política. Y también el clamor de la pasión, que la moteja de insolente y antiheroica. Uno y otro desconocen la «brasa helada» de toda política. Los unos no menguarán la sangre y las lágrimas con sus acciones; los otros, por falta de disciplina y de valor cívico, llevarán con su pasión irresponsable a una ruina insensata.

«El Estado no puede vivir en precario.» [114]

B) La decisión en política interior.

En el *Proyecto del programa de Gotha,* elaborado por el Partido Alemán de los Trabajadores, se lee la siguiente frase: «Para lograr su liberación la clase obrera actúa inicialmente en el marco del Estado nacional de hoy» [115]. Marx observó al respecto: «Se sobreentiende claramente que, a fin de poder combatir, la clase trabajadora tiene que organizarse *como clase* en el propio país, que el escenario inmediato de su lucha está dentro de las propias fronteras» [116]. Desdichadamente, para numerosos socialistas esta primerísima condición de una decisión política no aparece como obvia. No alcanzan a ver que el género humano se desenvuelve en áreas económicas políticamente articuladas y en ámbitos nacionales de cultura. Sólo se dan por enterados de la lucha internacional de clases, obsequiando con ignorancia a la lucha entre los Estados nacionales —en la cándida creencia, de que descalificando como meros fenómenos, producto de la ideología, a los singularizados y contendientes Estados, pronto dejarán de existir.

Solamente para quien ve al universo del tráfico como una verdadera nación, y a la humanidad económica mundial como un verdadero Estado, puede esta utopía hacerle concebir como arbitrariedad ideológica de las clases dominantes la efectiva división en Estados. El Estado es una unión poseedora de un orden, una organización. Todo orden es un orden concreto, determinado por un fin, por una idea y por una materia de tal orden. Incluso para la ordenación de un montón de piedras resulta indispensable una idea, a su vez no caprichosa, sino determinada por la propia naturaleza del material a ordenar: Las piedras no se pueden ordenar como pirámide invertida. Y si las mismas piedras únicamente pueden ordenarse en concordancia con el material, lo propio cabe predicar de los hombres sin parangón en cuanto a diversidad. Los órdenes humanos sólo en una cierta concordancia con el carácter, las ideas y los intereses de los ordenados son posibles. Peculiaridad, ideas e intereses diversos implican necesariamente diversidad de los órdenes. La conciliación justa de los intereses económicos y con ello de los órdenes económicos es una meta socialista políticamente alcanzable, pero cuyo logro depende de que nadie se deje llevar por la fantasía, según la cual esa conciliación se ha conseguido hoy, en mayor medida que en el seno de la nación, entre las naciones. Todo lo contrario; la nivelación igualitaria a todo trance de los ideales e intereses nacionales de cultura no es la meta de una política socialista, sino la de una política de bárbaros. El propio Engels hablaba «de la rancia concepción democrática, que la clase obrera había moldeado a su medida, del derecho de las grandes naciones europeas a la diversidad y a la existencia independiente» [117].

El fin de una política socialista es, para decirlo con Otto Bauer, «la comunidad unitaria, autónoma, nacional en educación, trabajo y cultura» [118]. ¿Con qué medios tratará una política socialista de llegar a ese fin? Uno de ellos es a través de la lucha de clases y concretamente, como vamos a ver, la de la clase trabajadora, internacionalmente apoyada, contra un capitalismo también internacionalmente organizado. Este combate persigue, en primer lugar, la elevación de los salarios, la reducción de la jornada de trabajo, la protección de éste en todas sus facetas, la mejora en las condiciones de la vivienda. Quien no reconozca que esa contienda sindical y política sirve verdaderamente a los intereses nacionales no es, a nuestros ojos, sino un ideólogo, que se engaña a sí mismo, o, sencillamente, un patriotero. A la especie de los primeros pertenece ese sector de la juventud alemana, mayormente de la juventud estudiantil, que presume de ser particularmente nacional, pero

---

114 Otto Bauer *(Nationalitätenfrage)* (vide n. 13), p. 395.

115 Actas del Congreso de la Unión de los Socialdemócratas de Alemania (Gotha 22 a 27 de mayo de 1875), en *Die ersten deutschen Sozialistenkongresse. Urkunden aus der Jugendzeit der deutschen Sozialdemokratie. 1865-1875* (Los primeros congresos socialistas alemanes. Documentos de los primeros tiempos de la socialdemocracia alemana), Frankfurt, 1906, p. 68; texto definitivo, loc. cit., p. 115.

116 Karl Marx, *Parteiprogram* (Programa del Partido) (vide n. 7), p. 569.

117 Friedrich Engels, *Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* (¿Qué tiene que ver con Polonia la clase obrera?), 1866, en Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke* (Obras), T. XVI, Berlín, 1962, p. 156.

118 Otto Bauer, *Nationalitätenfrage,* p. 576.

que juzga poco idealista y heroica esa sobria política social y, queriéndolo o no, acaba apoyando a aquellos partidos políticos que se oponen a una política de asistencia a los trabajadores. Hoy no basta con ser «además social». No se trata de sentimentalismos compasivos, sino de decisión política, y esto significa ahora decisión partidista. No puede haber comunidad nacional si no se parte de la comunidad social de un pueblo. Precisamente porque, frente a la vieja generación que continúa decidiendo hoy acerca de la respetabilidad o admisibilidad social y de las carreras profesionales o públicas, resulta pernicioso tomar partido por el socialismo, incurriríamos en cobardía si nos dejáramos amedrentar hasta el punto de abdicar de nuestro compromiso. ¿Cómo pueden esos hombres tener el valor de exigir al obrero alemán la liberación por el hierro y la sangre de los alemanes separados del Imperio, si dentro de Alemania ellos no están dispuestos siquiera a guardarlo de la depauperación? ¿Quién negará que la batalla política y sindical de la clase trabajadora ha elevado la salud de los adultos, disminuido la mortalidad infantil, aumentado el excedente de natalidad y granjeado con ello para la energía de la nación el mayor de los beneficios? Al lado de las conquistas nacionales que en estos terrenos ha hecho la lucha de clases, nada semejante puede exhibir la pugna racial del nacionalismo, y menos que nada la guerra entre Estados de la época guillermina. Y con todo, siempre se presenta al ciudadano medio el enriquecimiento personal de un empresario como un incremento de la riqueza «nacional», aun cuando esa fortuna se haya adquirido en detrimento del vigor nacional germánico con esquiroles polacos. Ese ciudadano no ve en las exigencias sindicales de salarios más altos, jornada laboral de ocho horas, etc., sino un atropello a la «capacidad nacional de competitividad», cuando no una traición a la patria. En las últimas generaciones hemos adoptado nuestras decisiones de política nacional fundándonos en dos diferentes conceptos de nación. La burguesía vio en la expansión internacional del capital bancario alemán, en la política colonial y en la conquista de mercados para la salida de productos industriales la esencia de la política nacional. Pero el mundo del trabajo, como puede leerse en el *Manual del elector socialdemócrata,* decía: «Ser patriota significa en alemán ser un hombre que ama a su patria, lo que comporta poner en ejercicio sin el menor ánimo de provecho personal todos los medios para cambiar la situación de su país en un sentido de salud, razón y justicia» [119]. Y llegados

[119] *Handbuch für sozialdemokratische Wähler. Der Reichstag 1907-1911* (Manual del elector socialdemócrata. Dieta del Imperio. 1907-1911) (Ed. Presidencia del Partido Socialdemocrático), Berlín, 1911, p. 742.

a este punto viene en nuestra ayuda el magnífico consejo de Guillermo II, «deberían sacudir de sus pies el polvo de la patria los que murmuran de las condiciones existentes hoy en el Reich» [120], para comprender que numerosos socialistas hayan seguido efectivamente en su comportamiento político —si bien las más veces de manera teórica— el consejo regio. El emperador, a una con la burguesía, vio en empresas como el ferrocarril de Bagdad la oportunidad de conquistas nacionales; los trabajadores nunca han visto más allá de la lucha de clases. Las clases dominantes en la nación escondían, como el avestruz, la cabeza bajo el ala, ante la realidad de que, cuando material o idealmente no se incorporase a la comunidad nacional de cultura el continuamente creciente mundo del trabajo, aquélla sería una farsa. De esta forma fomentaban el sesgo unilateral de la lucha de clases, orientada solamente a la política interior y aun dentro de ella a la mera política económica. Con el monopolio de la categoría «nacional» para justificadas o injustificadas empresas de expansión —hoy inclusive para la partidista política del Partido Nacional alemán Popular (Deutschnationale Volkspartei)— se ha lastrado tan severamente la expresión que el obrero germánico, lo mismo que aquel partido, apenas alcanza ya a distinguir entre «nacional», «monárquico», «imperialista» y «capitalista».

Por esta circunstancia corre el socialismo el riesgo de tomar posición, no en razón de sus objetivos propios, sino ofuscado por sus sentimientos de aversión al nacionalismo burgués. Y no es que los socialistas alemanes hubiesen actuado en la práctica de manera menos nacional: con ocasión de la Guerra Mundial, el más pobre entre los hijos de Alemania fue también el más leal. Todas las habladurías sobre la actitud antinacional de los «marxistas» no son, sino un mendaz instrumento de agitación de la política partidaria. Quien se resista a compartir esta tesis, que se entretenga en leer la documentación a que hace referencia Erdmann [121]. Aquí no estamos solamente ante una falsa teoría. De forma semejante a como llegó el Estado nacional a ser cuestión de honor para la oposición liberal anterior a la Revolución de marzo de 1848, para numerosos, si bien no para todos los socialistas, el rechazo del Estado nacional se convirtió en un tema de idoneidad teórico-ideológica. Se oscureció la noción de que la lucha de clases es un medio y no un fin en sí,

[120] Johannes Penzler (Ed.), *Die Reden Kaiser Wilhelms II. in den Jahren 1888-1895* (Discursos del Emperador Guillermo II en los años 1888 a 1895) (Reclam), T. I, Leipzig, 1897, p. 208.

[121] Lothar Erdmann, *Die Gewerkschaften im Ruhrkampfe* (Los sindicatos en la contienda por el Ruhr), Berlín, 1924.

de que un partido socialista ha de transformar) no demoler el Estado nacional. Ni el Estado, ni la nación, ni tampoco la cultura pueden vivir en precario. Un partido que quiera conquistar derechos en buena lid ha de estar en cualquier momento dispuesto a asumir los deberes anejos a su responsabilidad para con un Estado que, tanto en su política exterior como en su política económica, social o interior en general, está condicionado por el poder de otros Estados y partidos. Un partido socialista sólo puede llevar adelante sus objetivos —también según Marx— en principio únicamente mediante el Estado y en el seno del Estado nacional. Si no quiere recibir en herencia un montón de ruinas debe aspirar a sostener la nación que está llamado a transformar, y ha de querer el mantenimiento del Estado, que es el medio insoslayable para conservación de la cultura, reparo ineludible contra la recaída a escalones inferiores y condición de toda transformación y de todo perfeccionamiento de aquélla. Y debe querer ese cultivo del Estado aun cuando el árbol no dé todavía los frutos apetecidos. No debe dejarse extraviar por una política de sentimiento, dictada por quienes no saben definirse sino como «combatientes de clase», que prefieren ignorar la comunidad de intereses en la conservación entre trabajadores y burguesía y que al margen de todo mantenimiento de estructuras apuestan por una transformación.

Cualquier política socialista que no haga de estas irrefutables consideraciones el fundamento de su decisión política está condenada al fracaso. Ni aun excusándose en la desconsideración de sus adversarios podrá arrostrar el juicio severo de la Historia, ya que la lucidez en torno a la necesidad de una política de preservación del sistema nacional-estatal es la premisa. Y aquí radica para los socialistas la cuestión de la viabilidad y lucidez del proyecto. Toda política es política territorial y, por tanto, política estatal. Es decir, se lleva a cabo desde una perspectiva espacial y espiritualmente concreta, representa intereses y fines espacial y espiritualmente enmarcados, y se sirve de medios del mismo modo definidos. Actúa en vano quien intente imaginarse al universo, al género humano, a la sociedad o a la generalidad como escenario de una voluntad de construcción del socialismo. Nadie puede figurarse algo concreto bajo la fórmula de socialización de los medios de producción. Para tales abstracciones no puede hallar objetivos o medios, en fin no puede ofrecer un programa concreto. Se ve forzado a discurrir de aquí para allá en fantasmagóricas generalidades, en torno a un horizonte futuro que deberá cobrar realidad en la humanidad dentro de cientos o miles de años; y en la abstracción de ese sueño dorado, olvida los imprescindibles primeros pasos que tendrían que darse

en el momento oportuno para alcanzar alguna vez esa meta. A este tipo de gente le vienen al dedo las palabras del *Fausto:*

Un hombre que especula
es como una bestia
llevado en círculo por un espíritu maligno en un reseco erial,
cuando en derredor sólo hay una hermosa y verde pradera[122].

De esta suerte, para que pueda ser tal, un programa socialista, debe ser nacional. Aquí radica la incontestable exigencia de un socialismo alemán, acomodado a la peculiaridad espacial y espiritual de la cultura y de la economía germánicas. Una de las razones esenciales por las que en 1918 carecíamos de un plan socialista de reconstrucción —formulado en términos de metas y recursos instrumentales— radica precisamente en que, a fuerza de generalidades, se había echado en olvido enmarcar la idea socialista en la realidad nacional y estatal. En los años primeros que siguieron a la Revolución cabía engañarse acerca de esta insuficiencia, aturdidos por el ensordecedor griterío. Hoy hasta los comunistas dicen que en Alemania es inaplicable el comunismo ruso (¡ !). Pero de aquellos que tan estruendosamente demandaban en aquel tiempo consejos obreros, ¿quién se ocupa hoy seriamente con un tema de tan trascendental importancia? Unos esgrimen con el mayor desconcierto los polvorientos ideales del Cuarenta y ocho —democracia y república—, que poco tienen que ver con el socialismo como tal; otros se sienten a gusto en medio de viejos lemas y generalidades, con los cuales hoy como ayer son incapaces de concebir algo real. Y el mundo del trabajo empieza a dudar de su lucha, y a vacilar; en ninguna parte contempla una base de partida para una conformación socialista de la realidad.

Un socialismo que no construye de abajo arriba y de dentro afuera; que no se sienta sobre un suelo, un pueblo y un Estado concretos; un socialismo que se agota en una lucha de clases abstracta, carece de sentido. En otro tiempo los socialistas alemanes se ufanaban de su formación teórica. A pesar de nuestras contribuciones teóricas, hoy nos complace que el tan marcadamente nacional socialismo guildista inglés nos preste concepciones dotadas de perspectiva y tensión vital capaces de entusiasmar a cualquiera, por las que poder luchar «Puesto que satisfacen la intensa necesidad de la época actual, la de situar en el centro de las reflexiones el principio organizador de una construcción socialista de la sociedad y con ello

122 Johann Wolfgang v. Goethe, *Faust* I.

transformar al socialismo de una idea abstracta en un plan concreto accesible al universo imaginativo de los trabajadores»[123]. A ese socialismo, entretenido en generalidades, le falta disposición íntima para acometer sobre base nacional tareas socialistas de nuestros días. Ni se asumió con ánimo de acción el socialismo guildista, ni se llenó de verdadero espíritu socialista el movimiento sindical y cooperativo. Si con altura de miras hubieran tomado en sus manos la educación de los trabajadores, habrían podido los partidos obreros, tras la Revolución, acometer por doquier grandiosos proyectos socialistas. Pero aun allí donde los socialistas venían teniendo largos años la mayoría como v. gr. en Sajonia, fueron los logros en espíritu y en dimensiones sencillamente penosos. La culpa no era sólo de la enorme presión exterior, ni la tenía exclusivamente la desolada situación económica o la incapacidad de los ministros, sino sobre todo la fraseología al uso. En lugar de educar a los socialistas para una colaboración positiva en el Estado, el municipio, el partido, el sindicato o la cooperativa, en los institutos de conciliación o arbitraje, comités de empresa, consejos de padres de familia, etc., en lugar de hacerles inteligibles en el espíritu socialista las relaciones concretas nacionales y sobre todo internacionales de poder, se les atiborraba, como siempre, con equívocos y casi siempre mal comprendidos cursos de concepción materialista de la Historia, plagados de oscuras e inasequibles abstracciones, ¡de generalidades! Formarse es en primer lugar encararse con el tesoro cultural de la nación, formación política requiere primeramente experiencia y cooperación en el Estado nacional. Precisamente la enseñanza socialista en el partido y en el sindicato, que dispone de harto pocos profesores con una sólida preparación teórica, pero cuenta con bastante gente de experiencia, es la que no debía dispersarse en generalidades, sino consagrarse al fin primordial expuesto hasta aquí. De otro modo, ¿cómo podrá un socialismo que sea incapaz de hacer frente a sus asuntos nacionales solucionar problemas internacionales?

La política interior de un partido socialista no puede tener como fundamento sino la conservación de la nación y de su Estado. Pero ve con un sentido distinto que los partidos burgueses el despliegue de la nación, y tiene por eso que aspirar a conservarla con diferentes instrumentos de política interior.

Con los partidos burgueses se han de alinear también, naturalmente, los movimientos de signo capitalista «pequeño burgués» que en Italia se llaman fascistas, y en su imitación alemana, nacionalsocialistas. Carente de toda finalidad política propia, el primer brote de

123 Hilferding, Introducción (vide n. 90), Parte XVII.

esos movimientos consigue, con toda clase de promesas a los diversos grupos políticos, reunir un partido que antes que nada es el receptáculo de los «desclasados» y descontentos de toda laya, que en su despecho quisieran traer una solución mediante el uso de la violencia. Sin duda la generación de la postguerra en todas sus capas se halla en agudo contraste con los exangües y desustancializados racionalismo y liberalismo decimonónicos. Sin duda también la juventud burguesa abriga sentimientos anticapitalistas apasionados pero también confusos. Con todo, se cuentan por cientos de miles aquéllos a los que las severas crisis económicas, nacionales e internacionales ocasionadas por el capitalismo, han desconcertado plenamente: hijos de labradores, estudiantes, empleados y empresarios de pequeñas industrias. Reducidos en el orden económico casi a la condición de proletarios, creen poder conciliar con un socialismo de mañana un nacionalismo burgués de ayer.

Tanto el programa de Mussolini de 1919 como su copia germánica, en parte literal, el de Hitler de 1920, han tratado de conectar con esos sentimientos nacionales, antiburgueses y anticapitalistas de la nueva generación[124]. Pero el proceso italiano fue más rápido: Gracias al apoyo de las potencias capitalistas de la Italia septentrional, Mussolini llegaba ya al poder tres años después de formular su programa, y ahora venía expresamente a caracterizar al capitalismo como un punto programático del fascismo italiano. Un cambio semejante, si bien más lento y solapado, experimentó también el nacionalsocialismo alemán. Pero, habiendo éste apelado a mayor abundamento —y contrariamente al fascismo— a los instintos antisemitas, y sustituido lisa y llanamente la teoría de la lucha de clases, por la de la lucha de razas[125], no puede llamársele hoy nacional ni socialista. Toda política nacional de Estado se desmorona en la concepción de Hitler: a su juicio carecería el nacional socialismo de todo valor si se limitase solamente a Alemania y no sellase por 1000 ó 2000 años cuando menos «el señorío de la raza superior (nórdica) sobre la totalidad de la tierra»[126]. Tocante al socialismo, ese partido nacionalsocialista ha abjurado ya paladinamente de él (¡¡). Hitler no se ha conformado con llamar ya en el mismo pasaje «distinción de escritorio» a la oposición entre capitalismo y socialismo; hasta ha adjetivado la propia expresión «socialismo» en el título de su partido como «inadecuada» y designado al fascismo como el modelo

124 Hermann Heller, *Europa und der Fascismus* en *Gesammelte Schriften,* T. II, Secc. 3.ª, N.° 4.

125 Cfr. ut supra, p. 460.

126 Otto Strasser, *Ministersessel oder Revolution* (vide n. 39), p. 24.

que él desea «sin más» [127] aceptar [128]. Para no abundar aquí en la serie de retractaciones de los puntos programáticos o socialistas o sencillamente sociales de ese partido, recordemos por todas, la declaración ante el Reichstag el 4 de diciembre de 1930 de uno de los inspiradores del programa del partido, Feder: «No tiene usted (volviéndose hacia el presidente del Partido Popular Alemán —"Deutsche Volkspartei"—) razón alguna para suponer en lo más mínimo en nosotros tendencias socialistas ... ¡A las tendencias socialistas renuncia con gusto el pueblo alemán! » [129]. De esta suerte, no sólo podremos asentir plenamente a la opinión de Hitler de que es mala la denominación del movimiento como nacionalsocialismo, sino que tendremos que denunciarla como desorientadora de la opinión pública.

> «Toda vida, la natural tanto como la política, es unidad de contrastes, por eso los sobrelleva y, ni siquiera sería capaz de existir sin ellos.» [130]

C) La decisión en política exterior.

a) La situación política del mundo.

Toda política tiene que arrancar de la realidad de Estados diferentes. Tan duro es el choque espacial entre estos cuerpos dotados de poder organizado, como fácil resulta la convivencia entre pensamientos escasamente madurados. Si esta existencia independiente de muchos Estados particulares es necesaria o superflua es algo por lo que nos preguntaremos más tarde. La situación imperialista mundial nos muestra dos líneas de movimiento: de un lado una cada vez mayor interconexión de los pueblos civilizados; de otro, y por el momento, una creciente singularización de los Estados. El hecho es que a nosotros los alemanes nos resulta tan poco posible como a la Rusia soviética o a cualquier otra potencia suspender esa individualización en un tiempo prudencial.

¿De acuerdo con qué principio se han diversificado los Estados? Desde el advenimiento de la democracia al mundo de los Estados civilizados como resultado de la Revolución francesa, el con-

[127] *Op cit.*, pp. 26 y ss.
[128] Walther Oehme y Kurt Caro, *Kommt das Dritte Reich?* (¿Llega el Tercer Reich?), Berlín, 1930, pp. 65 y ss.
[129] Cfr. Heller, *Europa und der Fascismus*, loc. cit. n. 345.
[130] Ferdinand Lassalle.

cepto de nación se convirtió en el principio rector para formación de Estados. En los siglos pretéritos, sin mayor atención a su peculiaridad cultural, los pueblos se agrupaban en torno a un principio dinástico. Eran dominados por linajes cuyo derecho al poder se hacía remontar al designio divino. En la conciencia de los pueblos la autoridad por la gracia de Dios fue relevada por la soberanía popular, y la agrupación según criterios dinásticos por la soberanía de la nación. Cada nación debía formar un Estado, cada Estado una sola nación. A este principio de formación de Estados deben su existencia i.a. el Imperio alemán, Italia y los Estados balcánicos. En virtud del mismo axioma desapareció, a raíz de la Guerra Mundial, el Estado de las Nacionalidades: Austria-Hungría, y surgieron Checoslovaquia, Yugoslavia, Polonia y un puñado de Estados más.

Hemos visto más arriba cuán revolucionario fue en los primeros tiempos en Alemania el criterio del Estado nacional. Hacia el exterior esa política nacional resultó sumamente pacífica. Se quería vivir de acuerdo con el genio nacional en un suelo propio dotado de garantía estatal, y permitir a otros pueblos que hicieran lo propio. Luego que Bismarck hubo hecho del Reich una gran potencia europea, su política siguió siendo pacífica y se resistió a cualquier incursión en el resto del mundo. Pero al cabo de su periplo de gobierno, el horizonte político mundial se había alterado profundamente. La expansión económica racional y a escala universal de las grandes potencias discurre pareja con sus proyectos de hegemonía mundial. Las grandes potencias se hacen potencias mundiales. El comienzo del llamado imperialismo ha de buscarse entre los ingleses, que ya en los años ochenta del pasado siglo empiezan a ejercer una política programada y progresiva de dominio del universo. No hay que admirarse de que al socaire de la política británica, se tornen imperialistas la política exterior francesa, rusa, italiana, norteamericana y al filo del siglo también la alemana.

Este imperialismo debe distinguirse con precisión de la idea del Estado nacional. Los orígenes del Estado nacional responden al ansia de seguridad como condición para participar con la propia idiosincrasia en la cultura humana. El imperialismo quiere incorporar pueblos extraños al propio Estado, quiere el Estado de nacionalidades. Pero este afán de anexión territorial no es una premisa absolutamente necesaria de los empeños expansionistas que alberga el capitalismo. En el caso de éste, no se trata tanto de la conquista del mundo como de la del mercado mundial. La fase imperialista está estrechamente asociada al robustecimiento del capital financiero frente al industrial y al agrario. El alto capitalismo muestra superproducción de mercancías, excedente de capital y superpoblación,

fenómenos los tres, que desbordan las fronteras estatales para expandirse por el ancho mundo. Se pretende conquistar el mercado mundial con productos industriales o agrícolas, pero ante todo hay que exportar a territorios extranjeros propios, un capital que en el propio país estaría inactivo o tan sólo produciría parcos beneficios. La exasperada competencia por esos mercados y esferas de intereses llega hasta el frenesí. Todos los Estados reclaman en el mercado mundial aranceles preferentes o franquicias aduaneras, pero lo más codiciado es un monopolio de mercado, cuya más plena garantía se cifra en una más o menos abierta dominación política sobre el territorio. Por doquier buscan adelantarse en el tendido de líneas extranjeras, en la construcción de puertos y en instalaciones mineras. Antes de la guerra Inglaterra aumentaba anualmente en mil millones de marcos sus inversiones de capital en el extranjero. Guillermo II visitaba al Califa en Estambul pensando en el ferrocarril de Bagdad, ofrecía sus respetos al Sultán de Marruecos con la mente en los yacimientos de mineral de cobre que atesora ese país. Con todo, este empeño en el dominio tan perfectamente planeado del universo no ha llevado en modo alguno a crear un territorio unitario de economía mundial, ni a borrar los antagonismos entre los Estados nacionales. Antes al contrario, la singularidad de los Estados cobra una rigidez desconocida en épocas anteriores.

Como hemos visto más arriba, Marx había partido de la hipótesis de que un sistema de libre comercio, capaz de imponerse universalmente, conduciría a una economía mundial unitaria con división del trabajo. Pero, entre tanto, de los liberales cosmopolitas partidarios del librecambismo surgieron los imperialistas nacionales. El pueblo que no se ciñese de una aduana protectora, descendería al nivel de colonia económica del extranjero. Karl Renner ha descrito magistralmente cómo se fraguó una situación, absolutamente desconocida en tiempos de Marx, en la que el poder del capital se estructura como una unidad, dentro de un espacio económico organizado como Estado [131]. Ha surgido un capital nacional sujeto a la dirección del capital financiero, que v. gr. recoge en Francia hasta el último céntimo ahorrado por obreros, empleados, labradores o empresarios, dispone sobre ellos siguiendo un cauce relativamente unificado y los invierte, pongamos por caso, en Rusia. Ahora bien, en las ganancias y en las pérdidas de esta operación participan todos los franceses. Debido a la vastísima regulación jurídica

[131] Karl Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*, Stuttgart, 1917, pp. 95 y ss.

de la economía, ésta era y se hace estatal, se unifica en el marco del Estado centralizado particular. Y así vemos, en todo lugar, una concentración nacional del capital, que con armas cruentas o incruentas, codo a codo con el poder estatal correspondiente, contiende contra el poder estatal y económico de las naciones extranjeras. Dada la aguda competencia internacional, militar y económica, vienen a confluir en el Estado nacional, la afirmación nacional, la del poder del Estado y la del poder económico. Estas dos últimas en particular se condicionan mutuamente.

El efecto del imperialismo en general es doble: singularización de los pueblos, en el orden económico y estatal, por una parte, mas también mutua implicación económica y política por otra. Más palpable es el entrelazamiento económico, engendrado por un imperialismo que se basa en el intercambio internacional. Cualquier obrero cubre hoy con mercancías procedentes de los cinco continentes sus modestas necesidades de alimentación y vestido. Tanto los instrumentos como los productos de su trabajo recuerdan, todos los días, al obrero manual, la realidad de la vinculación económica internacional. Esta máquina vino de Inglaterra, esa materia prima de la India, este producto es exportado a China, aquél a los Estados Unidos. El trabajador, y el empresario todavía más, saben muy bien que las economías nacionales están estrechamente entretejidas en la red de la economía internacional que cubre el universo. En Alemania, la Guerra y los años que la siguieron nos han hecho sentir demasiado cruelmente lo que es el aislamiento y la artificiosa desgarradura de esa red. Cuanto más elevada es la civilización de una nación, tanto más se ordena al intercambio mundial y más intensamente dependen los precios y salarios nacionales —a despecho de todas las aduanas protectoras— de los precios del mercado mundial.

Otro efecto muy importante de la comunidad internacional del tráfico en la que se implican los pueblos es la semejanza que entre las naciones al mismo nivel de civilización, presentan cada vez más las relaciones económicas de trabajo. Los pueblos ribereños del Océano Atlántico de cultura occidental: Europa —comprendida la Rusia no asiática—, y los Estados Unidos de América del Norte, ponen de manifiesto una asombrosa semejanza de la forma capitalista de economía, aunque modelen progresivamente su identidad política y cultural.

Como legado de la era imperialista, no vemos en manera alguna una economía mundial igual y unitaria, sino solamente una economía, que, por lo que a forma se refiere, aparece como mercado unitario de área cultural. Así, por ejemplo, China, que en extensión

y población es el país mayor del mundo con sus 400 ó 500 millones de habitantes, apenas si se ha visto afectada por el capitalismo; y los indios, que suman más de 300 millones, trabajan la tierra, y viven de la agricultura en un 80 por 100. En este espacio de Asia se cobijan de 100 a 200 millones de habitantes más que en el espacio atlántico —esto es, Europa con las Américas septentrional y meridional—. De esta manera el campo de fuerzas política y económicamente homologado no abarca a ese género humano con sus 1.700 millones, aproximadamente, sino tan sólo a un círculo cultural de 600 a 700 millones. Pero, dentro de este campo atlántico de fuerzas, no son precisamente solidarios los intereses político-económicos de las diversas naciones, sino a lo más paralelos. La prosperidad y la miseria de todas las naciones pertenecientes a ese círculo cultural (no así la de los indios, chinos, centroafricanos, etc.), depende de la existencia de tal comunidad mundial de tráfico. En cuanto a la forma de vida, sin embargo, son muy distintos y contradictorios los intereses de alemanes, ingleses, franceses, americanos, etc. Justamente de esto emana el supuesto del imperialismo: Toda nación quiere su «lugar al sol» dentro de esa comunidad de comercio, quiere fortalecerse, cruenta o incruentamente, económica y militarmente, a costa de las demás, como v. gr. en la guerra del petróleo entre Inglaterra y Estados Unidos. Los intereses paralelos de las clases hegemónicas capitalistas se alinean frente a frente como enemigos y se esfuerzan mutuamente en derrotarse. A resultas de tal oposición fundamentalmente estalló la Guerra Mundial.

> «Puede llamarse astucia de la razón el hacer que las pasiones trabajen para ella.» [132]

b) El rumbo de la decisión en política exterior.

Este es, en sus rasgos esenciales, el material que sirve de fundamento a nuestra decisión. Cinco o seis Estados, que en el ámbito de la cultura atlántica están forjando la Historia universal, contienden como potencias imperialistas por el predominio económico, militar e incluso cultural. El grandioso encumbramiento de los ingleses nos demuestra qué difusión puede, a través de la dominación política y económica sobre otros pueblos, lograr una cultura nacional. Hace 300 años temía el filósofo inglés Bacon emplear en sus escritos una lengua harto poco conocida; hoy es la lengua materna

[132] Hegel, *Geschichtsphilosophie* (vide n. 54), p. 41.

de 125 millones y la oficial para 550. A estas contadas potencias mundiales se han adherido como socios activos en alianzas cambiantes las pequeñas y medianas potencias atlánticas. Los pueblos no atlánticos son, en el mejor de los casos, partícipes pasivos, mas en lo esencial, objetos sin voluntad autónoma del dominio de las potencias mundiales. En la misma situación vive, dentro de una campana de cristal, el Reich germánico.

Es a esta realidad histórica a la que hemos de aplicar la idea socialista. La situación mundial engendrada por el imperialismo nos señala, en los aspectos político y económico, dos líneas de evolución: Singularización y entrelazamiento. ¿Qué significa esta disonante incidencia del Imperialismo para el futuro del socialismo y de la nación?

En primer lugar es evidente, que el socialismo necesita una Internacional. ¿Qué pueblos y qué territorios debe comprender esa Internacional? Con pálidas ideas generales acerca de la Internacional, que, como ha evidenciado la Guerra Mundial, lleva para tantos socialistas una existencia tan sin pulso, no es suficiente. Ante todo hay que tomar clara conciencia de que el universo del tráfico comercial no existe como nación y que únicamente puede tomarse como suelo sobre el que alzar una construcción socialista de la sociedad el espacio cultural atlántico. Fuera de ese espacio cultural el socialismo carece de sentido; por otra parte no es hacedero sin una organización internacional del territorio. Una sola nación puede ciertamente elaborar significativos inicios y condiciones de inspiración socialista; pero si no se llegase a una firme cooperación político-económica entre las potencias situadas en el mismo peldaño de la civilización, tales elementos acabarían estancados. El «Estado de comercio» (Geschlossener Handelsstaat), la obra fichteana de inspiración nacional, con la que sueñan tantos socialistas nacionalistas, era en su tiempo una utopía, habiendo tenido que esperar a la nueva era de economía mundial para cobrar realidad. La imposibilidad de edificación aislada del socialismo en una sola nación europea —digamos la carencia de sentido por ejemplo del socialismo en la Rusia asiática— ha sido demostrada, a falta de mejor prueba en contrario, por la propia Revolución bolchevique. En éste y en otros aspectos es muy instructivo el trabajo de Georgi Semenov (Moscú) acerca de «La cuestión nacional en la Revolución rusa» [133].

[133] Georg Semenoff, «Die Nationalitätenfrage in der russischen Revolution» (La cuestión de las nacionalidades en la Revolución rusa), en *Zeitschrift für Politik*, 14, 1925, pp. 247 y ss.

Mas, en la época del imperialismo, ¿qué oportunidad hay de establecer una Internacional en el espacio cultural atlántico? En este asunto el socialismo ha tenido hasta ahora una visión por demás insuficiente. Este es especialmente el caso de los socialistas alemanes, que excluidos por la Alemania imperial de toda corresponsabilidad política y sin planteamiento autónomo alguno respecto de cuestiones concretas de política internacional, fantaseaban más y más con una Internacional utópica hasta que la Guerra mundial les obligó a despertar. La importancia de la *actividad y esfuerzos de la Federación Internacional de Sindicatos en los años 1922-1924* se desprende de la lectura de la publicación así titulada, editada en Amsterdam [134]. Pero las posibilidades políticas de esta organización se han sobrevalorado en Alemania. Han insistido y siguen insistiendo en el componente utópico aquellos pacifistas que no como socialistas, sino sólo como pacifistas accedieron desde la burguesía al socialismo. Aún hoy numerosos socialistas no van mucho más allá de una pálida e informe idea general, de una paz, que de alguna manera y en alguna parte habrá de traernos algún tipo de Internacional. Léase, v. gr. lo que entiende Saupe por «política exterior marxista». Antes de nada nos asegura muy cabalmente: Hasta la Guerra habían carecido los partidos socialistas «de toda tradición y prácticamente de orientación en el campo más importante de la política, en los asuntos de la política exterior» [135], y «aun hoy, apenas existen los rudimentos más elementales de una política exterior con orientación marxista» [136]. Tras esta confesión, y por toda decisión positiva, se nos transmite el tan repetido como inconcreto consejo: «apaciguamiento de los antagonismos nacionales», ya que si no es así, «todos los esfuerzos enderezados a evitar nuevas guerras estarán de antemano condenados al fracaso» [137]. Si alguien maliciosamente hubiera querido probar que la política exterior marxista no tiene meta ni medios propios, no hubiese podido ponerse a ello con más aprovechamiento que Saupe. Habida cuenta de que la Historia del mundo no va a aguardar a que esa gente se oriente en sentido marxista y nos explique más precisamente la mencionada tarea de apaciguamiento, dado que nada puede acometer la política internacional que hoy, mañana y pasado mañana tenemos que

[134] Berlín 1924.

[135] Hugo Saupe, «Marxistische Aussenpolitik» (Política exterior marxista), en *Der lebendige Marxismus. Festgabe für Karl Kautsky* (El marxismo vivo. Libro homenaje a Karl Kautsby), Jena, 1924, p. 298.

[136] Loc. cit., p. 300.

[137] Loc. cit., p. 305.

llevar a cabo, con esas a-marxistas generalidades, deberemos afanarnos por formalizar posiciones más concretas desde ahora.

Un socialista debe decir, en primer lugar, con Romain Rolland: «Yo no voy tras de la paz, yo busco la vida». La vida de las naciones, en el ámbito cultural atlántico, necesita a la Internacional tanto como pueda necesitarla el socialismo. Justamente por esa necesidad que tenemos de ella, debemos poner en claro las dificultades que encierra. Un socialista suele afirmar con Otto Bauer que «los intereses de los trabajadores en cada nación coinciden con los intereses de los trabajadores en todas las demás» [138]. Y sobre esta igualdad de intereses acostumbra a construir sus esperanzas internacionalistas. Ya hemos observado cómo el imperialismo no ha creado interés económico solidario alguno, sino hasta ahora solamente paralelos intereses económicos entre las naciones. Y esto sigue siendo válido de modo incontestable para los trabajadores dentro de esas naciones: nadie pretenderá afirmar que el «coolie» chino tenga con el obrero alemán la más mínima semejanza de intereses.

Ni siquiera en las naciones atlánticas son solidarios, en el grado en que cree la fe utópica de muchos socialistas, los intereses de los trabajadores. V. gr. que el obrero inglés está interesado vivamente en la prepotencia del capital inglés es algo que ya Engels había percibido en 1849. Describía a Inglaterra como el país «que convierte en proletarios a naciones enteras». Y es a causa de este interés en el beneficio del capital nacional como más adelante explicaba Engels que antes del fin de siglo nada quisiera saber del socialismo el trabajador inglés. Pero por otro lado, Inglaterra «domina el mercado mundial. Una transformación fundamental en las relaciones económicas nacionales de cada país europeo, en todo el Continente, sin Inglaterra, es una tempestad en una vaso de agua». Y para Engels estaba entonces muy claro algo que tantos socialistas ni siquiera hoy parecen comprender: El socialismo no supone tan sólo reducir los antagonismos económicos dentro de cada nación, sino asimismo un ajuste de las polaridades económicas internacionales. Pero con la reducción de los antagonismos nacionalistas no andamos demasiado trecho. Antes al contrario, aumentan los particularismos de las comunidades nacionales de cultura. Este supuesto obligaría precisamente a Otto Bauer —previamente a la nueva edición de su obra «La cuestión de las nacionalidades» (Nationalitätenfrage)— a acentuarlo con referencia al mundo obrero: «Del modo que, cuanto más se acerca la hora de toma del poder por la clase trabajadora de cada país, tanto más deberá adaptar en su pra-

[138] Otto Bauer, *Nationalitätenfrage,* (vide n. 13), p. 307.

xis histórica a las particularidades del escenario nacional en que se libra esa batalla los métodos de lucha; de forma semejante, cuanta más cultura atesora la ideología socialista de dicha clase en cada vez más estrecho contacto entra con la herencia cultural de la nación (.)... La tarea de la Internacional puede y debe ser, no el nivelar las particularidades nacionales, sino crear a partir de la diversidad nacional la unidad internacional» [139]. Engels podía todavía creer que la libertad de comercio produciría la conciliación de los antagonismos políticos y económicos. Quien hoy continúe creyéndolo no alcanza a percibir los hechos más evidentes. El imperialismo no ha disuelto los Estados; al contrario, si no por otros medios, en la medida en que ha dado lugar a una conformación espacio-estatal de la economía ha servido a su consolidación. Esta acción aislante del imperialismo parece así operar en contra del socialismo internacionalista.

En lo esencial las investigaciones, en parte excelentes, de Rosa Luxemburg, Hilferding, Radek y Lenin han venido solamente a subrayar esta tendencia antisocialista. Los gobernantes de la Alemania guillermina han contribuido no poco a reforzar, en los socialistas, esa visión unilateral y extraña a la realidad. Las concepciones socialistas adolecen, en este caso como en general, de haber imaginado una Internacional, interiormente invertebrada, e integrada por miembros individuales e iguales. Esta Internacional sin nacionalistas tiene, como hemos visto ya repetidamente, una justificación relativa en la teoría económica; resulta, sin embargo, en la práctica política un puro despropósito. Una Internacional viable es una totalidad articulada de grupos menores y mínimos, «una sillería hecha de naciones, no una obra de ladrillo hecha de individuos» [140]. Ahora se trata de reconocer que el propio imperialismo instiga a esa Internacional de naciones. Ya hemos indicado su tendencia a un entrelazamiento entre las economías. Contemplado desde la economía, el imperialismo no es realmente otra cosa que alto capitalismo. Es doctrina marxiana que no perece una forma de sociedad sin haber actualizado todas las posibilidades de vida social que alberga en su seno. La dialéctica del imperialismo muestra singularización de los Estados y economías nacionales de un lado, pero del otro su creciente coimplicación también. La

[139] Bauer, *op. cit.*, p. 28.

[140] Gustav Radbruch, *Kulturlehre des Sozialismus. Ideologische Betrachtungen* (La teoría de la cultura en el socialismo. Consideraciones ideológicas), Berlín, 1922, p. 33.

experiencia de la postguerra ha hecho perceptible a la visión más obcecada este efecto socializador de la comunidad económica mundial de tráfico. La política de MacDonald frente a Alemania tenía carácter nacional, porque era internacional. El paro monstruoso que padecían los ingleses tenía con el derrumbamiento de la economía alemana una estrecha relación. Incluso los franceses se percatan ahora de que, a medio plazo, la Guerra Mundial fue para todas las naciones un mal negocio. Un solo agujero bastará para deshacer la red económica tendida entre las naciones atlánticas. Se anuncia así una afinidad de los intereses económicos paneuropeos, que para nadie es lícito menospreciar, si bien, políticamente tampoco deberá sobreestimarse. En la posguerra, alemanes de todos los partidos y tendencias —el Canciller del Reich Cuno, que creció en la mentalidad de los negocios, no menos que muchos de nuestros socialistas, orientados a las contiendas salariales— han puesto excesivas esperanzas en esos intereses económicos paneuropeos. Los franceses, por el contrario, han señalado con reiterada insistencia, incluso en periódicos alemanes, que su interés primordial no es económico, y la ocupación del Ruhr nos ha enseñado que la separación política de la Renania y la hegemonía política en Europa son para ellos más importantes que los pagos en concepto de reparaciones de guerra. Frente a tales ansias nacionalistas de poder, socialistas alemanes y franceses tienen en común el interés de la defensa. Estamos convencidos por completo de que los socialistas franceses razonables combaten sinceramente el chauvinismo; y ello por dos motivos, que dicen relación al nombre nacional y al de Francia: en primer lugar, advierten el peligro que encierra para la nación francesa el desasosiego continuo en la agotada economía europea; en segundo lugar saben que el chauvinismo acrecienta el poder de los grupos militar-capitalistas que impiden una política social nacional en el interior. Creemos, sí, en la sinceridad, mas no por ello en el contundente éxito de esa voluntad, porque es la de una minoría nacional y parlamentaria. La persistencia arbitraria en la ocupación de Colonia por el gobierno de Herriot, apoyado por los socialistas y, por cierto, tras el establecimiento del Plan Dawes, prueba que ese gobierno está guiado más por propósitos nacionalistas de poderío que por razones económicas. No por ello deja de existir —alentada por el imperialismo— esa creciente implicación mutua de las naciones atlánticas, o de hacerse cada vez más presente. Entre los contados franceses que han parado mientes en ello se cuenta el que fue cónsul general en Nueva York, Ebray, quien señalaba, en beneficio de la propia «se-

guridad» de Francia [141], el camino de la reconciliación con Alemania. Nosotros socialistas alemanes, identificados con una nación ayuna en este instante de poder, no incurriremos en la sospecha de abrigar veleidades «social-imperialistas» de dominio del mundo, si reconocemos que, en el ámbito internacional, el imperialismo allana el camino del socialismo. Pero también es su precursor en el interior de la nación. El asombroso despliegue de fuerza de las grandes potencias y de sus aliados sólo tras de haberse incorporado (a un proyecto nacional) a las grandes masas pudo ser realidad. La competencia internacional entre los Estados hizo indispensable la democratización interna. A las obligaciones del ejército de masas en las trincheras y fábricas de municiones forzosamente hubieron de corresponder más extendidos derechos. Quien ha de trabajar y morir por el Estado, sólo lo hará si tiene conciencia de que ese Estado también cuida en el orden material y en el ideal de él. Y así podemos comprobar una vez más la índole dialéctica del imperialismo: aislamiento y socialización, singularización e implicación recíproca. Desde la perspectiva económica predomina la segunda dirección; desde la política, la primera. El socialismo debe sostener la co-implicación, porque, tanto en el terreno político como en el económico, como aliado contra el capital internacional necesita a la Internacional.

Y ello es así porque también el capital nacional revela un rostro de Jano. De un lado afirma el Estado nacional y debe afirmarlo, porque sin el Estado resulta ser el capitalista tan impotente como el socialista. Pero en Europa ha comenzado ya a formarse una estructura supranacional de «holdings» que se halla en condiciones de operar sin y contra el Estado nacional. Ahora puede verse con frecuencia cómo el Estado nacional no dispone sobre el capital nacional internacionalmente conectado de poder político económico. Este puede sustraerse a prestaciones, en favor del Estado nacional, que le sean enojosas. Con lo cual resulta evidente, lo que a mi juicio nunca se había resaltado: *Que para su propio mantenimiento la nación precisa de la Internacional.* Uno de los más eminentes maestros alemanes de Derecho del Estado, nada sospechoso de socialismo, Richad Schmidt, escribía en 1922: «El poder partidista más activo, con mucho, y el que significa inmediatamente la mayor amenaza para la situación actual de Europa, es naturalmente el gran capital internacional». En América, por ejemplo, su dominio alcanza mucho más allá que el del Estado. «En tanto no le hagan frente los poderes estatales, lleva a cabo, en obsequio a su

[141] Alcide Ebray, *Der unsaubere Frieden* (La paz turbia), Berlín, 1925, p. 359.

propia omnipotencia, una acción devastadora de valores, y en verdad en daño del *propio* país tanto como pueda serlo —no hay ninguna diferencia esencial— en daño de los países extraños». Pero, ¿cómo hará frente al gran capital internacional el poder del Estado, si, como advierte el propio Schmidt, llega mucho más lejos que el del Estado? (¡!).

Aclaremos con algunos ejemplos el menoscabo que al poder del Estado nacional respecto del capital han causado las transformaciones económicas y técnicas. Recordemos la ignominiosa huida, desde Alemania, de capitales, cuando la clase poseyente empezó a recelar de la imposición en favor del Estado nacional de ciertos sacrificios. Hace algunos decenios hubiese bastado para impedir el grueso de las evasiones con aumentar en unos cuantos empleados la dotación de los puestos fronterizos. Pero ningún Estado puede guardarse ya contra la evasión aérea y la fundación en el extranjero de sociedades ficticias. El mismo fenómeno se aprecia en Inglaterra. En uno de sus primeros discursos MacDonald, líder del primer gobierno laborista tuvo que pedir encarecidamente a los capitalistas de su país que renunciaran a la fuga de capitales: no estaba en su ánimo gravarles con impuestos severos. Es un hecho incontestable, además, que los exportadores alemanes no hacían venir a Alemania el dinero pagado por las mercancías vendidas, sino que lo colocaban en bancos extranjeros o con negociantes de su confianza, asimismo extranjeros, con el fin de defraudar al Reich en las divisas de las que debían rendir cuenta. Deberíamos haber admitido serenamente este continuo reproche que se nos hace en el extranjero, y conminar a los gobiernos de otros países a suprimir a escala internacional el secreto bancario, a fin de que a ellos o a nosotros nos sea dado verificar la justificación del reproche. Así habríamos podido experimentar, que Francia, Inglaterra o América se hallan en lo fundamental tan impotentes frente a su capitalismo financiero como Alemania frente al suyo. Los grandes bancos se han emancipado de la inspección del Estado y los empresarios del Ruhr han entablado en condiciones de poder a poder negociaciones con Francia. Este poder supraestatal amenaza hoy la existencia de la nación; el capital internacional ha puesto el derecho de autodeterminación de las naciones en tela de juicio. ¡Precisamente por mor de la nación, propugnamos el robustecimiento de la Internacional! Bastaría remitirlos al ejemplo suizo a los que temen que una organización estatal supranacional pusiera en peligro la peculiaridad nacional de cultura.

Podemos así concluir con esta recapitulación la breve ojeada a la virtud diversificadora y religadora del imperialismo: Los parti-

dos socialistas deben querer la Internacional. Ni pueden ni les es lícito quererla —también por mor de ella— al precio de la inmolación nacional. La nación debe querer la Internacional; no debe ni le es lícito quererla —también por mor de la Internacional— al precio de su inmolación.

> «¿Podrá sernos extraño a nosotros, proletarios gran-rusos conscientes de nuestra clase, el sentimiento del orgullo nacional?
> ¡Ciertamente que no! Amamos a nuestra lengua y nuestra patria... Y nosotros, obreros gran-rusos, que estamos henchidos de ese sentimiento del orgullo nacional, queremos a toda costa una Gran Rusia libre e independiente, autónoma, democrática, republicana y digna, que establezca sobre el principio humanista de la igualdad las relaciones con los países vecinos.» [142]

c) Las decisiones de hoy en política exterior.

La meta inabdicable de nuestra decisión presente en política exterior es la autodeterminación nacional del pueblo alemán. Con ello no exigimos más que lo pedido p. e. en la resolución de Londres de 1896 por la II Internacional, lo que proclamó el Congreso Internacional de Hamburgo en 1923, lo que incluso a los nómadas calmucos reconoce el programa de los bolcheviques: «autodeterminación efectiva» en nuestra cultura, política y economía. Con todos los medios adecuados estamos dispuestos a defender ese objetivo. Determinantes a la hora de juzgar la adecuación entre medios a fin son las condiciones materiales: La situación del pueblo alemán en la política mundial, marcada en primer lugar por el Tratado de Versalles, que le ha arrebatado su autodeterminación real en cultura, política y economía.

Hay en Europa asentados más de 70 millones de alemanes, que quieren la unión política en el Reich. De ellos forman el Imperio alemán 60 millones, pero 11 millones han sido por la fuerza distribuidos entre 10 Estados. Prescindiendo de ese millón y medio que hay en Alsacia-Lorena, el Tratado de Paz ha desgarrado el Imperio germánico y ha entregado 50.000 alemanes a Bélgica, 40.000 a Dinamarca, 1,3 millones a Polonia, 71.000 al Territorio de Memel, 315.000 a Danzig, y 6.000 a Checoslovaquia. De la antigua Austria-Hungría fueron sometidos 3,7 millones de alemanes a Checoslovaquia, 1 millón a Yugoslavia, 490.000 a Rumania, 360.000 a Hungría, 130.000 a Polonia, 258.000 a Italia, 230.000 a Fiume. A los 6 millones de alemanes de Austria les fue vedada, por una Entente que decía combatir por la libertad de los pueblos, la incorporación al Reich, a pesar de que una serie de partidos de la Asamblea Nacional austroalemana había acordado el «Anschluss». Acaudilló el movimiento para la incorporación el partido Socialdemócrata, que ya en el invierno de 1919 había elaborado un programa para la anexión [143]. Por obra de Versalles, un cuarto aproximadamente del país y pueblo alemanes en su conjunto ha quedado separado por la fuerza del Reich [144]. Asistimos a un proceso sistemático de desnacionalización de alemanes, de modo especial en Alsacia-Lorena, en Checoslovaquia, en Polonia y en el Tirol del Sur. El Manual político socialista de Weiss contiene la observación, de que, «con la colaboración de la socialdemocracia checa» se llevó a cabo la opresión nacional de los alemanes y el partido comunista unido germano-checo no abogó en modo alguno por el derecho de los alemanes a la autodeterminación [145].

Mientras no estén garantizados unos fundamentos político-económicos, la propia autodeterminación cultural y nacional de los 60 millones que viven en el Estado alemán será precaria. Pero político-económicamente, el Tratado de Versalles ha destrozado, y no es exageración, al pueblo alemán. Es impensable una política nacional interior socialista, después de hechos como la privación de superficies de cultivo, territorios productores de materias primas y mercados exteriores —vitales para un pueblo industrial de elevado desarrollo—, el robo de la flota mercante, la extorsión de desmesuradas sumas para pago de «reparaciones», pensiones y ejércitos de ocupación. Nos llevaría demasiado lejos reseñar minuciosamente todas las acciones *ingeniadas* por el entuerto de Versalles para convertir al pueblo alemán —según la expresión del inglés Keynes— en una colonia de esclavos blancos [146]. Hasta qué punto hemos perdido toda disposición sobre nuestro destino pue-

[142] V. I. Lenin *Uber den Nationalstolz der Grossrussen* (Acerca del orgullo nacional en los gran-rusos), 12 de diciembre de 1914, en *Werke* (versión alemana de la 4.ª ed. rusa), T. XXI, Berlín, 1960, pp. 92 y ss.

[143] Ludo Moritz Hartmann, *Grossdeutsch oder kleindeutsch?* (¿Gran alemán o pequeño alemán?), Gotha, 1921, p. 20.

[144] Cfr. Rudolf Laun, «Volk und Staat» (Pueblo y Estado), en el *Teubners Handbuch der Staats-und Wirtschaftskunde* (Manual Teubner de conocimientos de Estado y Economía), T. I, cuaderno II, Leipzig, 1924, p. 66.

[145] Friedrich Weiss, *Politisches Handbuch* (Manual de Política), Wien, 1924, p. 82.

[146] Cfr. i. a. John Maynard Keynes, *Die wirtschaftlichen Folgen des Friedensvertrages* (Las consecuencias económicas del Tratado de Paz), München, 1920, p. 184.

de ser ilustrado con el tristemente famoso párrafo 18 del anexo II, a la Parte VIII de dicho Tratado, que autoriza, frente a un incumplimiento intencionado, a las potencias aliadas a unas medidas en las que nadie debería apreciar una acción hostil y «que pueden consistir en bloqueos o represalias de carácter económico y financiero y en general en aquellas providencias que los mencionados gobiernos estimen procedente imponer en función de las circunstancias» [147]. Innecesario es decir que sólo es competencia de una parte determinar cuándo se da un incumplimiento de este Tratado, cuya ejecución es, de suyo, imposible. Por ello no cesarán nunca los oprimidos y separados alemanes de afanarse por la restauración de su unidad nacional y de su autodeterminación, sin las que, como escribía Engels en 1866, es «la vida de la nación sólo una sombra» [148].

La autodeterminación de un pueblo está asegurada, en última instancia, exclusivamente por su potencia militar, y en los actuales conflictos de ingenios bélicos lo está ante todo por la posesión de armas a gran escala. Los datos a renglón seguido documentan el grado de nuestra indefensión. Francia nos ha rodeado de un cordón sanitario de Estados, que es una corona de espinas y que reúne, expresados en millones, y a sus órdenes, los siguientes contingentes de tropa: Francia 5, Rumania 2,5, Polonia 2, Checoslovaquia 1, Yugoslavia 1, Bélgica 0,55, esto es, un ejército, en total, de 12 millones de hombres. Alemania tiene 100.000 hombres. La Austria alemana 18.000. La coalición en torno a Francia dispone de más de 60.000 armas automáticas, 1.400 baterías ligeras, 800 baterías pesadas, 6.200 carros de combate y 8.000 aviones. El Reich posee 1.900 armas automáticas, 72 baterías ligeras, ninguna batería pesada, ningún carro de combate y ningún avión.

Júzguese, pues, lo que puede llegar a alterar nuestra condición de total indefensión el que unos jóvenes estúpidos escondan en Alemania algunas escopetas o cañones de campaña. Calcúlese también, el grado de hipocresía que encierran los franceses al afirmar que todavía no se habían desarmado bastante los alemanes. Hoy estamos casi a la ventura de cualquier ataque checo o polaco o rumano, y aún menos podríamos defendernos contra uno franco-belga. En verdad que no hay nadie, con una salud mental medianamente sana, que crea hoy en Alemania en la posibilidad de alcanzar la autonomía del Reich por la fuerza.

---

147 Tratado de Versalles del 28 de junio de 1919, Parte VIII, Anexo 2, Párrafo 18, Reichsgesetzblatt 1919, pp. 687 y ss. (1017).

148 Friedrich Engels, *Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* (vide n. 117), p. 156.

Este inerme y desvalijado pueblo alemán, con una densidad explosiva de población, arroja en sus descendientes cifras monstruosas de mortalidad —una extinción lenta de las vidas infantiles, que no hiere tan de cerca la sensibilidad de ciertos pacifistas, y, sin embargo, es indeciblemente más estremecedora que la muerte instantánea en la guerra—. ¿De dónde acudirá nadie en nuestra ayuda? ¿Es la Internacional más fuerte hoy que en 1914? El Congreso de los socialistas franceses de febrero de 1925 declara, que está en camino el pacifismo internacional. ¡Quizá! Pero apenas nadie estará en situación de afirmar con certidumbre que en 300 años habrá llegado a la meta. ¿Puede ayudarnos la Liga de Naciones? ¡Quizá!, si las grandes potencias en ella asociadas quisiesen ayudarnos. Pero una y otra vez se ha revelado la Liga de Naciones como la fiduciaria de los vencedores, que ve la sanción de las actuales relaciones de poder como su cometido principal, dicho de otra manera, el avasallamiento por la violencia de Alemania —piénsese en la Alta Silesia, en Danzig, en el Territorio del Sarre, en la distribución de los mandatos coloniales, en la negativa a proteger a las minorías—. Por muy alto que sea el valor que en su significación internacional futura se reconozca a la Liga, habrá que conceder que no se agota con el ingreso en la Sociedad de Naciones la política exterior de la Austria alemana, por no hablar de la de Alemania.

Nosotros, socialistas alemanes, tenemos el mayor interés en ver garantizada, dentro de una organización de pueblos europeos, la autodeterminación nacional del pueblo germánico. Queremos la Internacional al servicio del socialismo y de la nación; pero sabemos también que un espíritu y una organización internacionales solamente son posibles si como nación estamos unidos y somos libres. La nación no es, para nosotros, una etapa de transición hacia una masa informe de hombres desvinculados de sus culturas, sino una forma de vida unida a un destino, y la única en la que podemos y queremos colaborar a la consecución de los fines supranacionales del género humano.

Por todo ello, dentro y fuera de la Liga, y mediante una política exterior fríamente calculadora, debemos granjearnos la oportunidad de contribuir a esos fines otra vez. En nuestra impotencia presente somos incapaces de ello. Ese internacionalismo, en proceso de disolución por todo el globo, debe cuajar una postura autónoma, para hacerse capaz de, siquiera en una sola cuestión internacional, terciar de un modo convincente. Cómo haya de tomar decisiones en concreto nuestra política exterior, es asunto que habría menester de extensas explicaciones y argumentaciones. Reflexiones más

precisas de política y de economía mundiales deberían revelarnos cuál pueda ser la potencia que tenga interés y voluntad de hacer políticamente camino junto a nosotros. En estas cuestiones sólo cabe hacer indicaciones superficiales. Entre los Estados europeos, solamente Inglaterra tiene, por el momento, un interés propio en nuestra autodeterminación, y fuerza bastante para promover eficazmente ese interés. Una estrecha cooperación con Francia es ciertamente la última esperanza de salvación para la cultura de toda Europa, pero tan cierto como ese hecho es el de que tal entendimiento es siempre asunto de dos. Un entendimiento con Francia es posible únicamente por mediación de Inglaterra, que se verá forzada cada vez más a contrarrestar en Europa y fuera de ella los afanes franceses de hegemonía. El Estado industrial alemán debe ser solícito de una colaboración íntima con la economía agraria de Rusia; en el aspecto político y por el momento puede ésta ayudarnos muy poco. No podemos hacer nuestra la diletante versión, propugnada por Coudenhove-Kalergi, de una Pan-Europa sin Inglaterra ni Rusia, porque sólo sobre el papel puede ser posible excluir al más poderoso de los Estados dentro del campo de fuerzas de Europa, Inglaterra. Una alianza con Italia, que por motivos palmarios de política interior, tanto nos encarecen los nacional-socialistas, podría sin duda ser ventajosa para ese país, mas no para el Reich alemán. Sin contar con que no podría llegarse a esa alianza sin previo consentimiento de Inglaterra, que con su flota ha dominado y sigue dominando las costas italianas.

Solamente una serena y perseverante política orientada al largo plazo, puede restituir a Alemania su autodeterminación nacional e internacional. Ahora bien, la política exterior es tanto una consecuencia de la interior como ésta lo es de aquélla. El más genial ministro de asuntos exteriores sería impotente si no contase con la comprensión del pueblo para la situación de Alemania, ni con su firme disposición, en un momento de prueba, a respaldarlo. A aquellos que esperan de una dictadura fascista una liberación en política exterior, es oportuno dar como respuesta una frase del barón Von Stein: «Para dar libertad y honor a una nación es preciso dar propiedad y participación en las decisiones a sus sectores oprimidos» ¡Justamente lo contrario del programa de una dictadura fascista!

Pero hay que recabar de todo socialista que dilate sus dotes particularmente reducidas, las más de las veces, de discernimiento en política exterior. Pero la disposición política a la acción no debe verse encorsetada por camisas doctrinarias de fuerza; en tal sentido, ninguna doctrina acertaría a limitar la espera ni la voluntad de defen-

sa. No hay regla general alguna que nos indique cuándo se ha llegado a uno u otro límite crítico. La política de observancia de las obligaciones, que nuestros nacionalistas tantas veces han escarnecido como deshonrosa, tenían ellos mismos que haberla ejecutado. Una política de resistencia armada, cualquiera que pudiera ser su forma, es para la débil Alemania sencillamente imposible. Pero, por otro lado, la política de la no resistencia como principio es un engendro del vacío de fantasía política. Nadie puede saber ante qué decisiones nos va a colocar el futuro. El Tratado de Versalles no ha sido concebido, en mayor grado que cualquier otro pretérito tratado de paz, para siempre. No deseamos la guerra. Los que la hemos hecho en el campo de batalla, los que echados en el fango, sin mover un solo músculo, hemos aguardado de una invisible máquina bélica la muerte, conocemos su inenarrable atrocidad y sabemos cuánto distan ese ametrallar y ese gasear maquinales de aquella «poesía del carácter» que sin duda posee el combate cara a cara. Y a pesar de todo, suscribimos hoy, con plena conciencia de nuestra trágica responsabilidad, esas palabras que el más indiscutido entre todos los jefes socialistas, Augusto Bebel, dirigía, a principios de 1904, en su célebre discurso ante el Reichstag, a los partidos burgueses: «Si el país tuviera que enfrentarse a una guerra de agresión, a una guerra en la que se ventilase la existencia de Alemania, entonces, doy a sus señorías mi palabra, estaremos dispuestos hasta el último hombre y hasta los más viejos entre nosotros, a defender, fusil al hombro, nuestro suelo germánico, en obsequio no a ustedes, sino a nosotros mismos y, por lo que a mí atañe, incluso aun cuando ello disgustara a la burguesía. Nosotros vivimos y luchamos en este suelo para construir esta nuestra patria, nuestra tierra nativa, que es la patria nuestra tanto y tal vez más que la vuestra, de tal manera que aun para el último de nosotros sea un gozo el vivir en ella. Este es nuestro empeño, esto perseguimos y por eso repeleremos con todas las fuerzas disponibles, hasta el último aliento, cualquier tentativa de arrebatar a esa patria un pedazo de su suelo»[149]. Pocos meses más tarde, en la sesión del Reichstag del 10 de diciembre del mismo año, añadía Bebel: «Nosotros, yo y mis amigos, no entregaremos al extranjero ningún trozo de tierra alemana; porque sabemos muy bien, que en el momento en que Alemania fuese hecha pedazos, en tanto persistiera un mínimo de dominación ex-

[149] August Bebel, en *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Reichstags* (Reseñas taquigráficas de las deliberaciones en la Dieta del Imperio), 7 de marzo de 1904, 51.ª sesión, p. 1.588.

tranjera, quedaría irremisiblemente aniquilada la vida espiritual y social de la nación»[150].

Repitámoslo: No queremos la guerra. Aleccionados por la experiencia de la Guerra Mundial, la consideramos un medio inútil para el arreglo de las relaciones entre los pueblos europeos. Vencedores y vencidos dependen demasiado estrechamente unos de otros, dentro de Europa, como para que no sufran conjuntamente las consecuencias de la contienda. Como socialistas y como alemanes, queremos con toda energía afanarnos por el entendimiento entre los pueblos. Creemos en la afirmación del eminente indio el Mahatma Gandhi: «Cuanto más tibio es uno en cuanto humano, tanto menos valioso es como patriota.» A este héroe tan digno de veneración, que ha padecido por la religión de la no-violencia mucho más que todos nuestros arreligiosos pacifistas humanitarios, corresponde también la frase: «Antes preferiría que la India se liberase por la violencia a que permaneciese esclava, encadenada al poder de los sojuzgadores». También nosotros profesamos sin reservas cuanto se encierra en estas palabras. «Somos conscientes de la contradicción que una estricta lógica formal hallaría aquí, de la trágica tensión que hay entre idea y realidad social»[151]. Por ello no nos admirará encontrar tal incoherencia en el más excelso pensador y apóstol de la paz que ha dado Alemania, en Kant, que ha llamado a la paz perpetua una «idea empíricamente irrealizable»[152]. Del mismo modo que para Kant, la «paz perpetua» es para nosotros una idea de la razón moral, una idea a la que tendremos que aproximarnos constantemente. Mas también sabemos gracias a Kant, que una guerra justa puede ser «algo sublime», en tanto que una paz puede, con frecuencia, «hacer triunfar el escueto espíritu comercial, y con él, la baja codicia, la cobardía y la molicie, y envilecerse la mentalidad del pueblo»[153]. Quien dé un sí a la vida, lo da simultáneamente a una infernal unión de contrastes. Nosotros no pretendemos vivir la existencia más allá del bien y del mal, combatimos por el bien, pero somos conscientes de estar atrapados en la condición demoníaca de los medios. En tanto no haya una organización internacional del universo que haga de los conflictos internacionales de poder conflictos jurídicos internacionales tenemos

[150] *Ibid.*
[151] *Vide supra, op. cit.*, p. 496.
[152] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres), en *Gesammelte Schriften* (Obras completas) (Ed. Real Academia de Prusia), T. VI. Berlín, 107, par. 61, p. 350.
[153] Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio), 1790, loc. cit., T. V, 1908, p. 263.

para con la nación nuestra el derecho y el deber de propia conservación. En tanto esa no haya llegado, la exclamación: « ¡Nunca más la guerra! » será tal vez un grito del alma, pero ciertamente ninguna garantía para la condición de la política.

Así como el trabajador alemán debe llevar adelante su lucha de clases para, con su forma autónoma de vida, tornarse, en el seno de la comunidad nacional de cultura, un creativo cooperador, del mismo modo debe conducir el pueblo alemán su lucha nacional, para, con su propia forma de vida, llegar a ser miembro creativo de una comunidad internacional de pueblos. Esta comunidad de pueblos es nuestra meta; «con o sin violencia», decía Lassalle, «lo importante no son los medios que se empleen»[154]. Esencial para nosotros es que, hacia el interior tanto como hacia el exterior, «un principio completamente nuevo sustituya a la situación actual». En los tiempos presentes ha perdido Alemania, para cualquiera que reflexione políticamente, su condición de potencia mundial. Si se mide la importancia en el mundo con criterios de política de poder, el papel de Alemania apenas podrá ser, en los próximos años, más que el de una potencia de segundo rango. Pero en términos de vigencia político-espiritual, Alemania puede ocupar una posición de primera fila, algo cuyo significado, traducido en prestigio, no es, de seguro, menor. Ahí la Historia daría la razón a la estirpe de los Schiller y de los Fichtes. La tarea de Alemania en la Historia del mundo, aquella para la que moral y políticamente está predestinada, consiste hoy en hacer realidad, entre el Oriente bolchevique y el capitalista Occidente, la idea de la auténtica comunidad popular socialista. La más realista política alemana de poder es hoy la política social. Si acertamos a aplicar nuestras fuerzas a mostrar arquetípicamente al mundo la idea socialista, dispondremos en el espíritu de Fichte, como ningún otro pueblo, de autoridad universal. Comprometámonos para que también en las relaciones entre los pueblos europeos advenga, en lugar de la situación actual, un principio nuevo, y de esta manera ejerceremos una política efectiva de poder, tanto como un liderazgo espiritual en todo el orbe. Pero no olvidemos que también en este aspecto la propia conservación es requisito del despliegue espiritual. Nuestra situación presente no nos permite una libre autodeterminación nacional o internacional. Pero al configurar cualquier realidad el camino hacia el género humano pasa por el pueblo, del mismo modo que la fe en Dios, nos lleva a El por la fe, nunca satisfecha pero inextinguible, en el hombre.

[154] Cfr. *supra* n. 60.

ESTADO, NACION Y SOCIALDEMOCRACIA *

El objeto de mi ponencia es la relación que con el Estado y la nación guarda la Socialdemocracia. El tema a tratar no es Estado, Nación y «Socialismo». En consecuencia debo hablar, sobre todo, de una cuestión política de eminente carácter práctico.

La posición de la Socialdemocracia alemana frente al Estado y la nación adolece de una confusión teórica particularmente peligrosa para la política práctica. Esta falta de clarificación práctica y con frecuencia también teórica tiene causas históricas profundas y está basada en experiencias políticas de diversa índole. Basta citar la legislación anti-socialista («Sozialistengesetz»), la exclusión sistemática de la Socialdemocracia del Gobierno y de la Administración y la proscripción social que, parcialmente aún, pesa sobre sus miembros. Estando así las cosas, a nadie debería admirar que —contrariamente a lo que sucede en el socialismo occidental, e incluso en el checo o el polaco— hubiese en el pensamiento socialista de Alemania una actitud general frente al Estado y a la nación que llegara hasta incluso el pleno rechazo de ambos. En ello no había sino un proceso psicológico que podemos observar diariamente en otros casos. Cuando alguien ha sido particularmente desafortunado

* Ponencia leída en la Tercera Conferencia de los Jóvenes Socialistas del Reich, Jena, 12 y 13 de abril de 1925. Publicada originalmente en *Dritte Reichskonferenz der Jungsozialisten* (Tercera Conferencia de los Jóvenes Socialistas del Reich), Berlín, 1925 (Editorial de la «Arbeiterjugend»), pp. 3-12, 28, 29 y ss. Ponencia segunda de Max Adler, pp. 12-22, 28 y ss.

en sus experiencias con el sexo femenino, nada más fácil que inferir como conclusión la condición despreciable de «la mujer». Manteniendo la oposición más acerada al Estado nacional alemán en su vertiente guillermino-bismarckiana, tal oposición fue extendida al rechazo, por principio, del Estado y de la nación. La tesis de Engels de que el Estado, «en todos los períodos que puedan valer como modelo es, sin excepción, el Estado de la clase dominante, y en *todos* los casos y de un modo especial la máquina para reducir a servidumbre la clase oprimida y explotada»[1] únicamente podía venir en apoyo de tal conclusión. La pregunta formulada a cualquier socialdemócrata de qué fuera el Estado, recibía como respuesta todavía hace tan sólo unos años inexorablemente las palabras acuñadas por Engels. Que más que como explicación teórico-socialista, una tal contestación debía ser comprendida psicológico-históricamente, había sido ya expresado por Ferdinand Lassalle: «Es el *Estado* el que tiene la *función* de consumar esa *evolución del género humano hacia la libertad*». El fin del Estado es «la *educación* y el *desenvolvimiento* del género humano para la libertad»[2].

Hoy ya no hay justificación para dejar subsistir, una al lado de la otra, teorías tan contradictorias como las de Engels y Lassalle. Tampoco es admisible que por un lado neguemos al Estado y por otro cantemos entusiasmados: «¡El camino seguimos, el camino arriscado, nosotros a quienes Lassalle ha guiado!» No es lícito por más tiempo acusar de herejía, negándoles de plano la cualidad de socialistas o de marxistas, a aquellos que tienen respecto del Estado una actitud semejante a la de Lassalle. Si así fuera, tendríamos que ser consecuentes y acabar negando a Lassalle la condición de socialista. Más burlesca resulta esa acusación cuando procede de los nelsonianos; ya que, si algo está en la más auténtica contradicción con el marxismo, es precisamente el racionalismo de Nelson.

Fueron las experiencias de los socialistas alemanes con el Estado guillermino-bismarckiano, las que contribuyeron al triunfo sobre la concepción lassaliana, de la idea de Engels del Estado. En 1917 se produjo en Rusia la Revolución bolchevique; el Estado ruso se tornó en instrumento del terror rojo. Ante la nueva experiencia, se hizo imposible mantener la tesis de que el Estado «sigue siendo en todos los casos la máquina principal para esclavizar a la clase oprimida y explotada». Aun cuando, faltando a toda verdad, se pretendiera la infalibilidad de los juicios de Engels, en este caso fracasarían todas las artes de la interpretación. De este modo la Revolución bolchevique obligaba ya a buscar vías propias e independientes de esa concepción. Esta necesidad se tornó apremio insoslayable cuando en 1918 hubieron los socialistas alemanes de asumir la dirección del Estado. Teóricos de renombre se afanaron entonces en formalizar una doctrina socialista positiva del Estado. Así Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Karl Renner, que, de modo sorprendente, con tanta frecuencia son citados en Alemania, y precisamente por gentes que siempre entresacan sólo lo que les conviene para despreciar olímpicamente todo lo demás *(interrupción del compañero Adler:* «en última instancia, únicamente se trata de un caso de reciprocidad»). En este contexto no puedo sino recomendar la lectura de *Die österreichische Revolution* —La Revolución austríaca— de Otto Bauer[3]. También Hilferding ha puesto de relieve que «la restricción del concepto de Estado, cuando se considera a éste solamente como Estado de clase, y por consiguiente como mera organización de dominio»[4], no corresponde al pensamiento evolutivo de Marx. En la práctica, sin excepción, todos los socialistas se han declarado dispuestos a colaborar positivamente con el Estado, pero muchos quedaron atrapados teóricamente en la red de las viejas categorías. Esta contradicción ha tomado cuerpo dentro del partido y entre los jóvenes socialistas, en la divergencia de opiniones que erróneamente divide a los llamados defensores y negadores del Estado. Esta en apariencia tan indiscutible contradicción trae causa originalmente de una desmesurada confusión conceptual. A favor o en contra del Estado se escriben miles de folletos, libros y artículos de revistas, sin que se diga una sola vez en ellos qué es lo que se entiende propiamente por «Estado». Tampoco puede eximirse de este reproche el libro del compañero Max

---

[1] Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado), 1884, 17.ª ed., Stuttgart, 1919, s. 185.

[2] Ferdinand Lassalle, *Das Arbeiter-Program* (El programa de los trabajadores), 1863, en *Gesammelte Reden und Schriften* (Ed. p. E. Bernstein, T. II, Leipzig 1919, pp. 197 y ss.). El compañero Adler ha puesto en duda la exactitud de la exposición que hago de la teoría del Estado lassalliana. Léanse sus escritos *Das Arbeiter-Program* así como en especial el *Offenes Antwortschreiben* (Respuesta abierta), en donde se dice v. gr.: «Pero *esto* es precisamente *la tarea y el destino del Estado,* iluminar y propiciar los grandes avances del género humano. Esta es su vocación. *Para ello existe,* para ello ha servido y debe servir *siempre*» (loc. cit., T. III, 1919, pp. 72 y s.).

[3] Otto Bauer, *Die österreichische Revolution,* Wien, 1923, especialmente párrafo 12: «El Estado y la clase obrera».

[4] *Vide* Hermann Heller, *Sozialismus und Nation ut supra,* Rudolf Hilferding, Introducción a G. D. H. Cole, *Selbstverwaltung in der Industrie* (Trad. al. de la 5.ª ed. ingl.), Berlín, 1921, p. XIV).

Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus* —La concepción del Estado en el marxismo—. Naturalmente, de esta manera resulta difícil llegar a ver claro. Toda esta polémica se me antoja la riña de dos personas en medio de una espesa nube: una y otra se atacan furiosamente sin alcanzar nunca a un adversario, a quien no pueden divisar. De nuestra contienda sólo los enemigos comunes de los socialistas acaban regocijándose.

El problema que nos ocupa puede describirse en estos términos: «¿Cómo juzgar desde la perspectiva de la Socialdemocracia al Estado y a la nación?» Deberemos hacer frente a él, no de un modo dogmático; antes bien, tratando de reflexionar al margen de lo que hace sesenta o setenta años Marx, Engels o Lassalle hayan podido decir acerca del Estado. Metódicamente incorporaremos la visión marxiana, en la medida en que, no ocupándose de la concepción jurídica del Estado, estudia el Estado como formación social.

Pero antes de todo hemos de preguntarnos: ¿Qué es y qué quiere la Socialdemocracia? La Socialdemocracia es una asociación política de lucha, un partido político, que en lugar de la forma de sociedad propia del capitalismo privado, quiere establecer un orden de economía comunitaria. Mediante racionalización de la producción aspira a un aumento de mercancías; gracias a la socialización aspira a una justa distribución: a través de la humanización de las condiciones de trabajo trata de lograr una identificación del hombre con su obra. La Socialdemocracia no puede dar hacia sus objetivos un solo paso sin atribuir en cada caso a la comunidad un valor superior al del individuo. Por ello no existe oposición mayor que la que enfrenta al anarquismo —cuya aspiración es considerar desde el individuo todas las estructuras sociales— y socialismo. Todo socialista prestará su entusiasmado acuerdo a esa abstracta sobrevaloración de la comunidad. Pero cuandoquiera que la comunidad se ve obligada a someter por la fuerza a su propio orden a quienes no se ajustan a él, entonces suele alzarse ese grito de libertad, brotado de un sentimiento que dormita en cada hombre, y vuelven a hacerse presentes los impulsos anarquistas contra las ideas de un orden coactivo para la sociedad. Con todo, los socialistas saben que la libertad sólo dentro de un todo ordenado y protegido de cualquier perturbación es posible. Combaten la «anarquía de la producción» para asentar en su lugar una economía ordenada, porque sólo a través de ésta puede adquirir el trabajador su libertad económica. Ahora bien, una ordenada producción socialista sólo puede traer la libertad al trabajador, si la autonomía del individuo se subordina a la autoridad del todo, y cuando la autoridad comunitaria es capaz, llegado el caso, de imponerse coactivamente al individuo. Max Adler ha hecho referencia a la cuestión que se plantea Engels: de si cabe pensar en organización alguna al margen de un principio de autoridad. Basándose en las experiencias de la industria, responde Engels con una rotunda negativa: «Suprimir la autoridad en la gran industria sería tanto como suprimir la industria misma, aniquilar la hilandería de vapor para volver a la rueca»[5]. Autoridad y subordinación son fenómenos «que se nos imponen independientemente de la organización social y en unión de las condiciones materiales con arreglo a las que producimos y hacemos circular los bienes»[6]. A partir de tal razonamiento podría desenvolverse una *concepción marxista del Estado,* no apegada ya a unas palabras que estaban ordenadas en su tiempo sobre todo a combatir al anarquismo. En la práctica, socialismo y anarquismo se avienen entre sí tan bien como el agua y el fuego. Todos los socialismos se distinguen de cualesquiera anarquismos por reconocer esa autoridad a la que, si el caso lo requiere, hay que mantener coercitivamente. Me consta que hay anarquistas de ideas confusas, que cuandoquiera que ello se acomodara a sus intereses, admitirían de buen grado la coerción autoritaria; pero el tipo genuino del anarquista es y sigue siendo Tolstoi, con su divisa, «El poder es malo». Un anarquista consecuente debe, como Tolstoi, renunciar del todo a emplear el poder y, por tanto, a toda estructura social. Un anarquismo socialista o comunista es un puro dislate; es tanto como hablar de una nieve negra.

Elemental para la comprensión del Estado es reconocer que no cabe organización alguna sin una autoridad que, llegado el caso, se imponga por la fuerza. Para llegar a ese entendimiento hemos de tener muy presente una circunstancia que suele pasar inadvertida: la multiplicidad de grupos sociales dentro de una misma área geográfica. Lo que hace del Estado una necesidad no es solamente que en determinado territorio subsistan innumerables organizaciones económicas, eclesiásticas, pedagógicas, políticas o de otra clase; sino que cada hombre pertenezca a numerosas, diversas agrupaciones dotadas de diferentes sistemas normativos. Sólo parece segura la acción concertada de los individuos y de los grupos cuando en última instancia se hace garante de ella con sus propios órganos el orden estatal. Un trabajador es, por lo común, miembro de una familia, de un sindicato, de un partido, de una cooperativa de consumo, de una aso-

[5] Friedrich Engels, «Uber das Autoritätsprinzip» (Acerca del principio de autoridad), 1874, en *Die Neue Zeit,* año 32 I, 1914, p. 38.
[6] Loc. cit., p. 39.

ciación de cultivadores de huertos comunitarios. Pero la cultura se hace solamente factible por la acción social conjunta; y ésta se haría imposible a los individuos de no haber una instancia estatal que pusiese orden entre todas las asociaciones con sede y actividad en un territorio determinado. Cuanto más tupida se hace la red de las relaciones societarias, tanto más precisos se hacen esa organización que es el Estado y sus órganos. Suprimamos mentalmente tal asociación dotada de dominio sobre un territorio, y se derrumbará al instante la cultura en su totalidad. La guerra de todos contra todos es una constante. Nunca será libre un individuo aislado, porque temerá sucumbir a la primera ocasión ante otro más fuerte que él. Pero la colectividad tampoco es libre, porque sólo será capaz, mediante una acción concertada y ordenada, de defenderse de los peligros de la Naturaleza y de sus enemigos. Ahora podemos entender mejor por qué Lassalle ha señalado la educación y el desenvolvimiento del género humano en el camino hacia la libertad como fin del Estado.

Y ahora caemos también en la cuenta de que ningún hombre razonable puede rechazar al Estado como institución. Ello supondría tanto como rechazar la economía, por mucho que ésta tenga hoy carácter capitalista. Negar el Estado significa tanto como negar la economía.

Quisiera aprovechar esta ocasión para referirme a un librito excelente que acaba de dar a la estampa Marck, *Marxistische Staatsbejahung* —Afirmación marxista del Estado—, que aporta a todas estas reflexiones una fundamentación filosófica[7]. Nunca recomendaría bastante la lectura de este libro *(Interrupción del Compañero Adler:* « ¡Se apoya en mis argumentaciones! »). Tanto mejor. Pero vamos a mis conclusiones. *(Interrupción del compañero Adler:* «Está construido en lo esencial sobre mal interpretadas premisas mías». *Risas.)* A mi entender, lo más importante para nosotros es esto: Sólo merced a una acción social conjunta es posible la cultura. Y ésta es inconcebible, a su vez, sin una asociación estatal ordenadora.

Se halla entre nosotros un compañero de las juventudes de Leipzig que ha hecho una declaración contraria a mi concepción del Estado. A mi pregunta de qué haría si fuese apaleado por los de la cruz gamada, respondió: ¡Por cierto que acudiría a los tribunales civiles! *(Interrupción:* «También el obrero acude al capitalista, aunque lo combata, porque se ve forzado a ello».) De esta exclamación justamente lo infiero. Acude allí porque no hay algo mejor. Por consiguiente, si no hay un Estado mejor, ¡se le asume tal como es! El político nunca niega algo malo si antes no tiene algo mejor que poner en su lugar. He aquí una deducción perfectamente consecuente: El trabajador acude al capitalista para ganar dinero. Y se siente forzado a hacer lo posible, aun contra su conciencia, por el mantenimiento del capitalismo.

[7] Siegfried Marck, *Marxistische Staatsbejahung* (Afirmación marxista del Estado), Breslau, 1925.

Imaginemos por un momento qué habría acaecido si en 1918 no hubiésemos roto lanzas por el Estado. También Austria tuvo que tomar partido por la sociedad capitalista. *(Interrupción de Adler:* « ¡Pero todo depende de la situación histórica concreta de cada país».) ¡Muy acertado! Y por eso era preciso, no solamente en Alemania y en Austria, sino en todas partes y también en Rusia después de la Revolución, hacer todos los esfuerzos para mantener la sociedad capitalista. La cuestión era, sencillamente, que estábamos ante una situación histórica concreta a la que, antes que nada, había que poner fin. Está fuera de toda duda no ya sólo que podemos, más aún, que debemos repudiar las manifestaciones históricas del Estado. Pero rechazar al Estado como institución social es tan disparatado como negar la economía.

El Estado como concepto genérico denota esa asociación de dominio territorial que asegura la operación conjunta y ordenada de los actos sociales en un territorio determinado. A la forma en que se manifiesta el Estado en nuestros días tiene un socialista que oponer una doble línea de objeciones. La primera objeción afecta al territorio del actual Estado, la segunda a su contenido social. Para muchos socialistas no está claro que el Estado sea la sociedad territorialmente ordenada. Las exigencias internacionales del socialismo conducen a que las fronteras de las naciones y de los Estados aparezcan hoy demasiado angostas. Y, habida cuenta de que son percibidas como obstáculos, se debate en torno a la Internacional, como si la desaparición de tales fronteras dependiese solamente de la benevolencia de algunas gentes, aun hoy mal dispuestas. No es extraño a ello el que algún que otro socialista carezca de sensibilidad para la política exterior. *(Interrupción:* «¿Quién es ese algún que otro?».) A título de ejemplo basta con el libro de Max Adler, en el que para nada se hace mención de la política exterior, y recordar a este propósito la frase de Bebel, de que «la mejor política exterior es no tener ninguna».

La segunda objeción contra el Estado actual afecta a sus esencias capitalistas. No ofrece lugar a dudas, que la legislación, la justicia y la administración son ejercidas preponderantemente en el espíritu del capitalismo. Y en nada cambia esto la forma republicana

de Estado; el ejemplo de los Estados Unidos o de Francia, como repúblicas plutócratas, es incontestable al respecto. No puede negarse el carácter de clase del Estado de nuestros días; pero sería falso afirmar que la República alemana no haya supuesto un paso muy importante hacia la realización de los fines del socialismo.

La auténtica disputa entre los —llamados— defensores y negadores del Estado se plantea, pues, en la forma siguiente: ¿De qué manera debemos combatir al actual Estado de clase y lograr una Internacional socialista? Los unos creen que en tanto no se esté en condiciones de poner algo mejor en su lugar debe mantenerse el Estado nacional actual; los otros no quieren admitir esta proposición. Qué sea lo que propiamente, lo que positivamente quieren, no acertaría yo a formularlo. Quien afirme al Estado puede, claro está, no afirmar el Estado de ahora hasta sus últimas consecuencias; pero como político no puede eliminar algo malo en tanto no disponga de algo mejor para reemplazarlo. La Historia universal no va a aguardar a que este Estado nuestro se encuentre en su suprema forma de expresión. En esto radica el interés de los socialistas por el actual Estado. Habida cuenta de su actual contenido, no pueden identificarse plenamente con el Estado; su aprecio por él tiene más que ver con la posibilidad que abre a posteriores realizaciones de la idea socialista. Quien destruya el Estado de hoy provocará el caos y nadie puede desde el caos crear cosa alguna. Por eso tuvo Lenin que conservar en su Estado la opresión capitalista, y tuvo que hacer apostar los cañones contra los obreros, aun cuando esto resultase tan doloroso para un Lenin como para un Ebert. ¿Qué hubiese sucedido si en 1918, lo mismo que Otto Bauer lo hizo en la propia Austria, no hubiéramos tomado partido por nuestro Estado? Lo decisivo es el énfasis que ponen los afirmadores del Estado en que, aun cuando en su organización tenga un contenido capitalista el actual Estado de democracia formal, no presenta obstáculo para el desenvolvimiento de un orden socialista puro. Y con una visión estrictamente jurídica, tampoco se requeriría, para prestar acomodo a una organización socialista del Estado, cambiar una sola rúbrica en la Constitución de Weimar. El óbice no está en la forma política, sino en la falta de poder del socialismo. Si los negadores del Estado repudian seriamente a éste, preciso será rechazar también toda política. Política sin Estado es como azucarillo sin azúcar. Toda política aspira a transformar en Derecho estatal las pretensiones sociales de poder; se propone insertar tales expectativas sociales en el orden engendrado por el poder del Estado existente hasta hoy. Por eso es erróneo oponer política de clase a política de Estado. No hay política de clase sin política de Estado. Nada podemos lograr en favor de la clase sino dentro del Estado. Toda política de clase es política estatal, sea la «nacional-alemana» sea la bolchevique.

Este es el momento de descender al tratamiento de la nación, un hecho que desde un principio hay que reconocer como tal, para después adoptar la posición que se crea más conveniente. Nadie negará en la variedad de áreas geográficas, que, en función de talante cultural y condición de existencia, la humanidad se caracteriza por su diversidad. La comunidad de destino que crea la vecindad, basada en la comunidad del suelo, en relación con la comunidad de cultura, producen, a través de las uniones matrimoniales, una determinada estructura de consanguinidad. Esa fijación de la sangre es el fundamento de una peculiaridad corporal, que distingue claramente, pongamos por caso, al inglés del francés. Ahora bien, la homogeneidad de sangre y el suelo son tan sólo los fundamentos naturales de la nación. Sobre ellos se erige una singularidad espiritual, un patrimonio cultural privativo, que son los que vienen a construir propiamente la esencia de la nación. A esa configuración espiritual-física, que en tal diverso grado puede cobrar expresión, la denominamos carácter nacional. Destinos comunes han labrado a lo largo de milenios esa comunidad de carácter, y cada uno, entre los que nacen en el seno de esa comunidad de destino, es en mayor o menor grado heredero de ese patrimonio peculiar de cultura, es espíritu de ese espíritu, es hijo de la Nación. Así dice Lassalle en su discurso dedicado a Fichte: «¿Qué es lo que hace de alguien un *gran hombre?* Sencillamente: el que recoge en sí mismo como una llama el espíritu de la Nación a que pertenece, y en fuerza de esa concentración lo expresa por doquier en su forma más pura y lo lleva hacia su *perfección*»[8]. Según Lassalle, lo humano es troquelado siempre según las peculiaridades nacionales. Otto Bauer ha expuesto acertadamente cómo cualquier alemán, sea obrero o capitalista, capta las impresiones del mundo circundante de modo diverso a como lo haría un francés o un inglés[9]. Hasta aquí el hecho de la nación.

¿Qué actitud adopta un socialista ante ella? Resaltará éste con razón que el mundo del trabajo tiene una participación por demás

[8] Ferdinand Lassalle, *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes* (La filosofía de Fichte y el significado del «espíritu del pueblo» alemán), en *Gesammelte Reden und Schriften* (Colección de discursos y escritos) (Ed. E. Bernstein), T. VI, Berlín, 1919, p. 113.

[9] Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia), 2.ª ed., Wien, 1924 (Marx-Studien, T. II), p. XV.

insuficiente en la comunidad nacional de cultura, y exigirá la incorporación de aquél a esta última. Pero no postulará la desaparición de las naciones, porque tamaña exigencia constituiría un dislate inimaginable. Decía Engelbert Graf que en el futuro vendrían las clases a ocupar el lugar de las naciones, que la comunidad de destino de las naciones sería relevada por la de las clases. Por cierto que se ha quedado solo con tan sorprendente opinión: A ningún otro socialista he oído un desatino semejante. Aquellos que se imaginan como meta del socialismo una suerte de desnacionalización, menos que en nadie podrán escudarse en Marx. Qué pensaba de tal patraña, lo dejó ver con particular claridad en una conocida carta a Engels del año 1866, en la que refiere cómo, al fundarse la Asociación Internacional de Trabajadores, los franceses habían propuesto la desnacionalización de éstos. Califica esa propuesta de «stirnerianismo proudhoniano», esto es, de acabado contrasentido anarquista, y dice textualmente: «Los ingleses se rieron mucho cuando comencé mi intervención con la observación de que nuestro amigo Lafargue, que había abolido las nacionalidades, nos había hablado en "francés", dicho de otro modo, en una lengua que no entendían las nueve décimas partes del auditorio... Me pareció oportuno insinuar que, por negación de las nacionalidades, parecía inconscientemente entender su absorción en el seno de la modélica nación francesa»[10].

El socialismo debe suponer elevación cultural, y esto comporta una cada vez más refinada acuñación de las peculiaridades nacionales. Por eso puede decir con toda razón Otto Bauer: «*Captación del pueblo entero para una comunidad nacional de cultura, conquista de la plena autodeterminación a través de la nación, creciente diversificación cultural entre las naciones,* esto es lo que significa socialismo»[11]. De esta suerte, es misión del trabajador, pugnar por incorporarse a la comunidad nacional de cultura. El instrumento para ello es la lucha de clases. Ahora bien, hay muchos socialistas y no socialistas, a cuyo parecer se excluyen mutuamente comunidad nacional de cultura y lucha de clases. Esta idea parte de una concepción errónea, más concretamente, sentimental de la comunidad. Toda comunidad encierra contrastes; aun la más trabajada en la cual quepa pensar, la familia, conoce el enfrentamiento. Pueden perfectamente admitir una junto a otra, la comunidad nacional de

[10] Carta del 20 de junio de 1866, en August Bebel y Eduard Bernstein (Ed.), *Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx, 1844-1883* (Correspondencia entre Friedrich Engels y Karl Marx: 1844-1883), T. III, Stuttgart, 1913, p. 328.

[11] Bauer, *op. cit.*, p. 108.

cultura y la lucha de clases. No siento la necesidad de obsequiar con un cumplido a cuantos aquí presentes piensan de modo distinto, pero creo que un socialismo que no se mantenga siempre vigilante y presto al combate es un socialismo entregado hasta el punto mismo del abandono. La lucha de clases es una necesidad inexorable, pero no debe plantearse contra Estado y nación, sino teniendo a éstos como referencia.

El especial significado político de la nación, en la era de la democracia, reside en haberse hecho principio organizador del Estado. Los Estados feudal-absolutistas disponían según criterios dinásticos sobre los pueblos sin excesiva atención a sus características culturales. Al derrumbarse el absolutismo no existía un Estado mundial, ni político-económicamente resultaba posible. Su edificación continúa siendo imposible hasta nuestros días.

Por esa razón se convirtió en postulado democrático la construcción del Estado como expresión de la comunidad nacional de cultura. También Engels ha reconocido este principio de las nacionalidades. En un trabajo muy divulgado del año 1866 dice así: «Este derecho que tienen las grandes subdivisiones nacionales de Europa a la independencia política, derecho reconocido por la democracia europea, debía hallar naturalmente, y, de manera especial, por parte de la clase trabajadora, idéntica aprobación. La exigencia de la clase obrera de cada uno de los países en favor de sí misma, no era en verdad de naturaleza distinta del reconocimiento de ese mismo derecho a una existencia nacional individual en favor de los magnos complejos nacionales capaces de existencia autónoma»[12].

No es menester recordar a ustedes que todos los congresos socialistas internacionales han acogido como parte de sus programas ese derecho de autodeterminación nacional. Menos conocido es tal vez que la autodeterminación nacional «real» constituye un elemento esencial del programa bolchevique. El Tratado de Paz de Versalles nos ha privado a nosotros de ella. Hay socialistas que carecen de sensibilidad hacia el principio de autodeterminación nacional o muestran sólo una por demás insuficiente comprensión para dicho principio. Para ilustración de ustedes valgan las palabras que Engels dedicó a la importancia, para una Internacional que pretenda ser eficaz del Estado nacional. En el tomo XIV de la *Neue Zeit* decía lo siguiente: «Desde fines de la Edad Media conspira la Historia a la constitución de una Europa fundada en vastos Estados nacionales; pero esos Estados forman la constitución política normal

[12] Friedrich Engels, *Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?* (¿Qué tiene que ver con Polonia la clase obrera?), 1866, en Marx-Engels, *Werke* (Obras), T. XVI, Berlín, 1962, p. 156.

de la burguesía europea dominante, y a un tiempo, la premisa insoslayable para establecer una armónica cooperación internacional entre los pueblos, sin la cual nunca podrá imponerse el imperio del proletariado. Para preservar la paz internacional deben, antes que nada, soslayarse todos los roces entre las naciones, susceptibles de evitarse, debiendo cada pueblo ser independiente y dueño de su propio territorio»[13].

Viene así a decir Engels: Si no queréis retornar a la condición de la Edad Media, algo ciertamente imposible, deberéis mantener la que habéis alcanzado como fundamento sobre el que construir el futuro; aun cuando el Estado nacional sea la constitución normal de la burguesía dominante, no por ello resulta ser menos premisa indispensable de una auténtica Internacional socialista. En esas palabras de Engels se contiene, bien mirado, todo lo que se pueda decir acerca de este problema.

Y de nuevo volvemos al contraste entre negación y afirmación del Estado. Tan imposible como negar la economía, resulta rechazar el Estado en cuanto asociación investida de poder sobre un territorio o como sociedad territorialmente ordenada. Quien hable de repulsa «del» Estado sólo quiere, en verdad, resaltar más intensamente la contraposición con el actual Estado capitalista, si bien, por razones de agitación, extiende la repulsa de un tal Estado concreto a la del Estado sin más. Al servicio de la agitación atribuyen estos nuestros negadores del Estado tanta importancia —sin duda legítima— a tal contraposición, que corren el peligro de verse expuestos a cualquier tipo de influencia. En este sentido propenden fácilmente a olvidar las más elementales de entre las nociones políticas: el reconocimiento, de que la política es acción, decisión, y no agitación ni teoría. Solamente cobran sentido teoría y agitación como supuestos al servicio de la acción política.

Salvo que quiera exponerse a cualquier acción política, todo partido imaginable sólo relativamente podrá rechazar el actual Estado nacional. Todo partido imaginable debería procurar preservarlo como fundamento sobre el que construir el mañana. Es falsa la oposición entre quienes afirman y quienes niegan al Estado, porque tanto unos como otros lo admiten en la práctica. Es una oposición que corresponde a la táctica y no a la estrategia. Ahora bien, la oposición táctica tiene a la postre su explicación en que nuestros impugnadores del Estado no han acabado definitivamente de decidirse

[13] Friedrich Engels, *Gewalt und Ökonomie in der Herstellung des neuen Deutschen Reiches* (Violencia y Economía en la creación del nuevo Imperio alemán), en *Die Neue Zeit,* Año XIV I, 1896, p. 679.

en la duda entre dictadura y parlamentarismo. Si de hecho se dispone de poder bastante para imponer, sin negociaciones ni compromisos con otros partidos, la propia voluntad en el orden estatal, entonces considero la dictadura como una opción sumamente respetable. En tal caso, se podrá, sin duda alguna, influir mucho más profundamente que siguiendo la vía parlamentaria, en el Estado, y a través de él, en la sociedad. No habrá entonces por qué preocuparse de aliados, de coaliciones y compromisos; por otra parte, habrá entonces que afirmar el Estado como asociación pertrechada con «imperium» en considerable mayor medida que bajo el régimen parlamentario. Pero si, por razón de las relaciones de poder existentes, nos decidimos por el parlamentarismo, nos hemos decidido también por el pacto y la negociación. Pero, en uno y otro caso, no basta con una afirmación genérica del Estado, antes bien, en un modo concreto, hemos de volvernos solícitos y estar prestos a cada instante para asumir responsabilidades en su nombre. *(Interrupción del compañero Adler:* «Pero tanto teórica como prácticamente esto es algo palmario, y ni Bauer ni yo lo hemos negado jamás».) Así que el compañero Adler comparte mi parecer, de que hemos de colaborar en el actual Estado. *(Interrupción de Adler:* «Es absurdo que se tenga la audacia de poner continuamente en tela de juicio nuestra posición».) Perfectamente; he aquí el primer dato positivo de estas jornadas: que hemos de ser beligerantes en favor de nuestro Estado de hoy. Cómo haya de tener efecto esa común solicitud, si a través de una oposición implacable pero no menos responsable en todo momento, o en forma de alianza, acerca de ello no decide ningún principio general, sino las específicas relaciones nacionales de poder en la política doméstica y en política exterior, relaciones que los extranjeros, incluso los propios austroalemanes, pocas veces son capaces de juzgar rectamente. *(Risas, alboroto, exclamaciones:* «¡Xenofobia!» «¡Política nacional-alemana!») Me sorprende su excitación. El compañero Adler me expresaba ayer mismo cuán difícil le resulta descender a la política alemana cotidiana. Lo que no deja de ser natural. Sólo la debilidad por el empleo de frases hechas explica que se me acuse de profesar política nacional-alemana; de forma semejante podría yo llamar a ustedes bolcheviques sin arrestos para la dictadura. Pero de ese modo, ni unos ni otros iríamos muy lejos.

Esos detractores del Estado no querrían asumir esa corresponsabilidad dentro de él, porque temen, sencillamente, que les haga perder afiliados, prefiriendo hurtar el cuerpo a toda decisión. En el dilema parlamentarismo o dictadura pretenden jugar a dos barajas. Declaran, que el Estado nacional no ha de rezar con nosotros,

mientras no sea exclusivamente nuestro. Pero «nuestro», en este sentido, lo sería únicamente —¡y sólo en teoría!— contando con una dictadura. Pero también se resisten a decidirse por ella. Se pronuncian a favor, tanto del parlamentarismo como de la Dictadura, pero de cada uno de ellos únicamente admiten las ventajas: Una política que obedeciese al dicho «nadar y guardar la ropa». Pero quien pretende jugar a dos paños no debe admirarse si acaba perdiendo por partida doble.

Un ejemplo muy ilustrativo de esa clase de política es la posición en la cuestión de «la bandera del Reich» de los negadores del Estado. Ciertamente no desean, ante el acoso de sus enemigos nacionalistas, monárquicos o comunistas, el desmoronamiento de la República; pero tan pronto como la Socialdemocracia se traza como su quehacer fundamental la defensa de la República, cuandoquiera que entra en favor de la simbología del Reich, en posición beligerante, no se percibe sino indecisión y risas burlonas por doquier. Lo dicho: «nadar y guardar la ropa».

La teoretización *a posteriori* es el punto fuerte de esta suerte de política; su punto flaco, la decisión política; pero su tema favorito es el del 4 de agosto de 1914. Yo también podría preguntar una vez más: ¿Qué hacer como socialdemócrata el 4 de agosto de 1914? *(Interrupciones:* «¡Ya había recaído una decisión antes de 1914!». «¡Debate infructuoso!» «¡El 4 de agosto fue nada más que el remate de una larga evolución!».) ¡Me sorprende que tema tan predilecto súbitamente carezca de resonancia! Efectivamente, 1914 fue el punto final de una larga evolución. Sin querer echar un velo sobre nuestra penosa política exterior, podría seguirse esa evolución retrospectivamente, 44 años, hasta el 1870, año en el que Marx y Engels tomaron posición en favor de la guerra contra Francia. *(Exclamación:* «¡Nunca fue aquél nuestro tema favorito!».) ¡Cierto, hoy no, porque no se tiene ninguna respuesta para él. Significativa en extremo es la conversación que tuve recientemente con uno de los detractores del Estado, cuya posición al respecto no impidió que tan sólo unos años atrás ocupase la cartera de Exteriores. Le pregunté qué era lo que a su parecer hubieran debido hacer los socialistas del 14 de agosto de 1914. ¿Denegar los créditos, y, junto con ello, impulsar a las masas a rehusar el servicio militar? ¿Dejar así que franceses y rusos invadieran Alemania? Tras muchos rodeos se siguió una por demás curiosa respuesta: Hubiéramos tenido que denegar los créditos; tocante a las masas, nada podíamos hacer, no estaban en nuestras manos. ¡Verdaderamente, un ejemplo clásico de cobardía ante la decisión! ¡Deseaban que las masas se movilizaran, pero desde una posición de liderazgo no se podía por menos que

mantener incólume la equivocada teoría! ¡También es esta una política afirmadora del Estado, pero justo a la inversa!

No obstante, si queremos hacer justicia a los detractores del Estado, hemos de tomar conciencia de que en puridad no lo niegan; antes al contrario, aspiran a utilizar al servicio de las metas del socialismo, más intensamente, el poder estatal. *(Interrupción:* «¡Demagogia!».) No alcanzo a comprender qué significado tienen sus interrupciones. ¿De qué otra manera quieren ustedes cambiar la sociedad?

Es cierto, sin embargo, que la mayoría del partido y la prensa resaltan, de modo enteramente unilateral, apolillados ideales de la Revolución del 48, omitiendo ocuparse de temas referentes a la concreción práctica del socialismo y no entrando a discutirlos siquiera. Así, imperdonablemente, se acaba descuidando la crítica de la democracia capitalista, los temas de la socialización, la idea de los consejos en su sentido más amplio, el significado de los sindicatos y de las cooperativas para un socialismo de la vida cotidiana, el socialismo guildista y asimismo y de modo eminente el problema de la formación obrera. Y esto —¡se ha apuntado acertadamente!— vale tanto para el *Vorwärts* —Adelante—, como para la *Leipziger Volkszeitung* —Diario Popular de Leipzig— o la *Levi-Korrespondenz.* Pues bien, esos serían los capítulos a los que una crítica honesta y radical debería apuntar. Estoy convencido de que el 99 por 100 de los jóvenes socialistas carece de la formación que la permanente teoretización requiere; por contra, podrían desempeñar una muy valiosa labor en el área de las cuestiones prácticas. Si el partido no se ha de aburguesar del todo es en ellas en las que se han de poner los afanes socialistas de la juventud. Pero una cosa ha de quedar clara: no daremos un paso adelante en esas tareas específicamente socialistas, si antes no hemos abandonado esas frases hechas de la negación del Estado. Un socialismo afín a la realidad nada puede emprender con la general cháchara acerca de la «socialización». Deberá plantearse más bien qué estructura social efectiva podrá ser la protagonista y soporte de la socialización, la idea de los consejos, etc. Esto le conducirá necesariamente a una valoración positiva del Estado y de la nación.

CIUDADANO Y BURGUES *

Que estamos asistiendo al fin de la burguesía es uno de los contados pareceres en los que tiende a coincidir la opinión pública, y no solamente la de Alemania. Tanto bolcheviques como fascistas anuncian en apocalípticas visiones, que su reino se acerca y está ya sentenciada la muerte de todas las formas burguesas de existencia; ruidosamente se han puesto a tañer las campanas funerales del ciudadano.

¿Y acaso no abonan los signos de los tiempos cuanto esos profetas anuncian? No sólo las clases medias propiamente dichas, sino también gentes sin número de la burguesía superior antigua o reciente, han descendido, a causa de la Guerra Mundial, de la inflación y de la crisis económica, a la condición económica de proletarios. Además de eso, la descomposición de las esencias espirituales y de las formas políticas ha llevado, a amplios sectores de la burguesía alemana a la división, hasta el extremo mismo de la atomización. Por lo demás, el ciudadano alemán perteneciente a las clases poseyentes no tenía un universo propio de normas y formas políticas que perder. A diferencia de como ha sido el caso en las democracias occidentales, nunca ha gobernado políticamente en Alemania; no ha conquistado por su propio esfuerzo el Estado burgués de Derecho y la unidad nacional, sino que la Revolución

* Publicado originalmente en *Die Neue Rundschau* (Ed. p. O. Bie), Editorial S. Fischer, Berlín, 1932, Año XLIII de la *Freie Bühne*, T. I, pp. 721-736.

nosotros mismos es permanentemente necesaria. Los tiempos presentes han sacudido hasta la médula, espantado en su seguridad, a la burguesía poseyente. Y ello no se debe solamente, ni siquiera en primer lugar, al hecho de que las fortalezas más antiguas, respetables y tenidas por absolutamente seguras, que daban albergue a la existencia de la burguesía poseyente, se hayan visto demolidas. Poco a poco el burgués ha dejado, también en lo anímico y espiritual, de sentirse dichoso. Duda ya de sus dioses. Todo el orden de la sociedad burguesa, comprendidas la economía, la ciencia y la técnica sobre las que se sostiene, comienza a resultarle problemático. Por todas partes se abren abismos en cuya eventualidad nunca hasta ahora había creído. Demasiado pronto le será arrebatada la esperanza de recuperar su antigua seguridad de la mano del «hombre fuerte». Pero las conmociones de los tiempos presentes no se superarán haciendo paladines de la violencia heroica de la burguesía poseyente y de los proletarios, sino ordenando de tal manera el Estado y la sociedad, que pueda emerger una incorporación abnegada a uno y otra de lo más profundo y enérgico que encierra la voluntad civil.

DEMOCRACIA POLITICA Y HOMOGENEIDAD SOCIAL *

En estas páginas vamos a tratar un tema inagotable, el de la importancia que tiene la homogeneidad social para la democracia política; y vamos a hacerlo mediante una explicación básica de los conceptos, y no desde una perspectiva social, económica o ética, sino únicamente política.

Como cualquier otra forma de dominación política, también la democracia significa, por naturaleza, decisión potencialmente universal dentro de un territorio. Domina políticamente quien, en última instancia, decide, dentro de un territorio definido, acerca de los actos relevantes para la unidad de la acción colectiva, o quien participa, de forma determinante, en esa unidad de decisión territorial [1]. Por supuesto que la universalidad de esta última es solamente potencial. Pero si esa acción colectiva unitaria, si esa unidad en la pluralidad a la que Maquiavelo llamó Estado, ha de pasar de la potencia al acto, es preciso que todas las cuestiones relativas al orden colectivo de esa sociedad territorial se proyecten, en la medida de lo po-

* Publicado por primera vez en *Probleme der Demokratie,* Serie I (Politische Wissenschaft. Schriftenreihe der Deutschen Hochschule für Politik in Berlin und des Instituts für auswärtige Politik in Hamburg —Ciencia Política. Serie de escritos de la Escuela Superior Alemana de Política de Berlín y del Instituto de Política Exterior de Hamburgo—, II, 5), Editorial Walther Rotschild, Berlín, 1928, pp. 35-47.

[1] Para completar esta apretada exposición cfr. Hermann Heller, *Die Souveränität, vide ut supra,* Secc. 1, n.° 2.

sible, sobre la decisión política. Que este o aquel acto social sean o no relevantes para la unidad de la acción colectiva es algo cuyo enjuiciamiento cambia con el estado de cosas, la posición histórica y social.

La unidad de la decisión territorial nos hace captar la esencia de lo político como un equilibrio dialéctico entre la unidad y la diversidad infinitas de actos sociales —confusamente desplegados en todas direcciones—, para el logro de una unidad ordenadora y ordenada. Los actos de decisión política establecen y mantienen en vigor un orden jurídico, cuya existencia, positividad o validez depende permanentemente de la existencia de esa unidad de acto; la cual debe, justamente por eso, afirmarse e imponerse, eventualmente incluso contra el derecho positivo. La circunstancia de la convivencia próxima en un territorio determinado hace necesario que la ordenadora unidad de acto decida universalmente, en principio, aun en relación a las personas; dicho de otro modo, que imponga su orden, no solamente a los miembros del Estado, sino también a todos los habitantes del territorio. Cualquier dominación, esté motivada o fundada en razones religiosas, pedagógicas, económicas, eróticas o de otra clase, se convierte en política, tan pronto como reclama para sí como finalidad última la unidad de decisión en un territorio determinado.

Llamamos Estado a la unidad de los actos que constituyen la instancia decisoria territorial. Con ello, el problema fundamental de toda política resulta ser el nacimiento y el mantenimiento de esa unidad de decisión territorial, de un lado, en la pluralidad de los actos de voluntad que la integran, y de otro, dentro de la pluralidad de los señoríos territoriales que la circundan. Esta unidad de decisión territorial universal se funda necesariamente en la «naturaleza sociable-insociable» del hombre en sus dos propiedades naturales de diversidad y sociabilidad. Colocado entre Dios y el animal, el hombre se hace solamente tal en sociedad; y solamente en su irrepetibilidad inintercambiable se hace y permanece existente en el orden anímico, espiritual y físico. Por ello, la decisión universal y eficaz de ámbito territorial, sea cual sea la manera de llegarse a ella, es la *conditio sine qua non* no ya sólo de la conservación física del hombre, sino también de la metafísica.

La sociabilidad, esa condición fundamental para la existencia intramundana del hombre, se manifiesta primeramente como un hecho natural, que en sentido descendente alcanza hasta el mundo animal. Pero en la sociedad de los hombres, como la réplica necesaria de la diversidad y de la individualidad humanas, nunca se nos presenta sólo una comunidad de índole natural: siempre aparece también la decisión del espíritu. Tanto como los órdenes de los impulsos naturales, cuyo sentido es extraño a nuestra comprensión, es también, y en primer lugar, la «superestructura» jerárquicamente membrada de los órdenes espirituales la que mantiene unida la estructura eternamente antagónica de la sociedad humana. Vida humana en común es siempre, a más de eso, vida común ordenada por decisiones concretas de la voluntad humana, y a este respecto no resultan de ningún modo las más firmes las comunidades que se han formado sobre una base naturalista —es un poder ideal el que, por ejemplo, viene en la Iglesia católica a lo largo de más de mil años separando y religando a los hombres.

Esas decisiones se tornan políticas tan pronto como dicen relación a la unidad de acción colectiva en el territorio vecino. Unas crecientes civilizaciones y división del trabajo, juntamente con un alcance y complicación en aumento de las relaciones sociales, hacen más necesarios los órdenes establecidos, multiplica el número de decisiones políticas emanadas de una instancia central y extienden la actividad de la unidad política de decisión, que trabaja con ayuda de un aparato administrativo cada vez mayor, en la medida en que cobra incremento su importancia para la existencia social.

Toda política consiste así en la conformación y el mantenimiento de esa unidad. Toda política debe, en caso de apuro, responder al ataque a esa unidad con la aniquilación física del atacante.

Aquí encontramos el núcleo auténtico de la afirmación schmittiana según la cual, la diferencia específicamente política es la diferencia entre amigo y enemigo. Dondequiera no existe en caso de peligro inminente la disposición a aniquilar al agresor interior o exterior de la unidad política, la política resulta negada en sus fundamentos. Un Estado que prohibiese en toda circunstancia el empleo mortífero de las armas, que no autorizase a disparar cuando se dispara desde dentro o desde fuera contra sus dignatarios, abdicaría como Estado.

Lo que sí es discutible es la opinión de Carl Schmitt de que la distinción amigo-enemigo sea la específicamente política y que por ella hayan de explicarse todas las acciones y motivaciones políticas. Sin contar con que es inadmisible ordenar en la teoría del conocimiento la distinción mencionada a las categorías axiológicas bueno y malo, hermoso y feo, útil y nocivo, muévese aquélla en un círculo vicioso, ya que sin el epíteto «político» la pareja dialéctica no denota nada específicamente político. «Mis amigos son tus amigos, y mis enemigos deben ser tus enemigos», esto puede decirlo, en un sentido pleno, tanto el amigo político como el correligionario, el amigo de la juventud, el socio, el amigo íntimo. Carl Schmitt no

ha llegado a tomar conciencia de la política como esfera de la formación de unidad dentro del Estado. Si se refieren efectivamente todas las acciones políticas a la distinción de amigo y enemigo, de tal manera que este último tenga que significar «existencialmente algo diferente y extraño en un sentido particularmente intenso»[2] contra el que hay que hacerse fuertes y al que hay que atacar en su caso aniquilar, para preservar una forma de vida acorde con el propio ser, entonces el origen y la existencia de la unidad política sería eminentemente lo no político —Schmitt contempla sólo el «status» político ya acabado, pero éste no tiene nada de estático sino que se ha de moldear un día tras otro, *un plébiscite de tous les jours*.

El proceso dinámico por el que el Estado llega a ser y se impone como unidad en la pluralidad de sus miembros, es política en un sentido y con un valor iguales, cuando menos, a los que tiene cuando se afirma frente al exterior. Política viene de πόλις, no de πόλεμος, si bien continúa siendo significativo el parentesco en la etimología. Se tenga en la práctica por posible o por deseable, *la civitas maxima* no deja de ser una proposición teóricamente inobjetable y exenta de contradicción con las disposiciones naturales del hombre. En nuestro caso sirve para descubrir que la diferencia política amigo-enemigo no es necesariamente y en todas las circunstancias una categoría política. Por el contrario, la unidad de decisión dentro de un territorio podría también caracterizar suficientemente la esencia del Estado mundial. El contraste amigo-enemigo de Carl Schmitt es incapaz de darnos el sentido del Estado, porque desde el principio, en el espíritu del autor, se ha de considerar como extraño a la realidad de sentido, como un contraste puramente vital frente a un ser de índole diversa, poseedor de una esencia vital-original y negador de otra.

Democracia quiere decir gobierno del pueblo, si el *demos* debe *kratein*, entonces ha de constituir en todas las circunstancias, como cualquier forma de dominación, una unidad de decisión y de acción; esto es, tiene que ofrecer un sistema de unificación de voluntades para el que regirá la ley del menor número. Lo específico en la forma democrática de dominación está en la designación de sus representantes por la colectividad y en la posición de aquéllos no como soberanos, mas como magistrados. Todo representante democrático ha de ser siempre, sin excepción posible, llamado y revocado mediata o inmediatamente por el pueblo y, aun siendo independiente el poder decisorio propio de su representación, permanece, a través de un orden racionalmente establecido, vinculado jurídicamente a la voluntad del pueblo. No es la vinculación sociológica o, en la medida de lo posible, ética y social al pueblo lo que caracteriza a un representante democrático. También se da aquélla en un representante autocrático. No hay forma alguna de dominación para la que no valga el dicho de Espinosa: *oboedientia facit imperantem*[3]. Pero solamente en la democracia tiene esa atadura además carácter jurídico y lleva aparejadas sanciones jurídicas efectivas. Los métodos democráticos de designación pueden ser muy diferentes. Una forma de selección democrática de los representantes no solamente puede darse en la sección directa de las autoridades centrales instituida por la democracia liberal; también puede haberla en una elección mediatizada por un sistema de consejos, a no ser que se trate de nombrar a unos meros representantes de intereses sujetos a mandato imperativo. Numerosas son las formas posibles de dicha designación democrática de representantes. Junto al parlamentarismo y al sistema democrático de consejos democrática puede llamarse también la forma de representación experimentada en ciudades americanas, en la que, sin acudir a parlamentos y consejos, se designa sencillamente a uno o dos representantes para ejercer las más amplias funciones de decisión, pudiéndoseles revocar *(recall)* en cualquier instante.

La designación de representantes es la fase más importante de la dinámica en la que se engendra la unidad de decisión política. Y así, toda la problemática de la democracia actual consiste en que la designación democrática de los representantes se lleve a cabo, con arreglo a formas jurídicas, de abajo arriba. Sujetas a cambios históricos están las respuestas a la pregunta de hasta dónde haya de elevarse este «abajo», quién deba formar parte de los estratos gobernantes, quién por razones de edad, diferencia de sexo, o basándose en diferencias de formación cultural o de riqueza, haya de quedar excluido.

Solamente después de haber examinado la importancia de la designación democrática de los representantes, podemos llegar a entender la eminente, desconocida y muy denostada, que los partidos políticos tienen en la democracia. Como factores específicos en ese sistema de unificación de voluntades que llamamos Estado democrático, también son aquéllos imprescindibles en el régimen de consejos. Sin tal sistema de mediaciones es imposible al pensamiento democrático concebir la unidad en la pluralidad de los contrastes no-mediados.

[2] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (El concepto de lo político) (vide ut supra, p. 497, n. 31), p. 4.

[3] Cfr. Heller, *Die Souveränität*, vide ut supra, p. 57, n. 123.

En la problemática insinuada se encierra también el tema de la importancia que para la democracia tiene la homogeneidad social. Democracia debe ser formación consciente de la unidad de abajo arriba; todo representante debe seguir dependiendo jurídicamente de la voluntad comunitaria. El pueblo como pluralidad debe constituirse, a sí mismo y de manera consciente, en pueblo como unidad. Para que sea posible la formación de unidad política tiene que alcanzarse un cierto grado de homogeneidad social. Mientras haya fe en esa homogeneidad y se admita que es posible llegar a la unidad política por la discusión con el adversario, se podrá en tanto renunciar a la opresión mediante poder físico y se podrá hablar con el contrincante. Por ello anda muy lejos Carl Schmitt de atinar con el «núcleo espiritual» del parlamentarismo, cuando, prisionero del hechizo irracional que hay en el mito de la violencia, designa la fe en la publicidad de la discusión y en el hallazgo de la verdad a través del libre contraste entre las opiniones como la *ratio* del Parlamento. Tal vez haya hallado esta fundamentación una acogida favorable en otro tiempo entre algunos apologetas del racionalismo y, en la actualidad, entre los enemigos del parlamentarismo. Propiamente hablando, no es la fe en la discusión pública en sí misma la base espiritual e histórica de este último, sino la fe en la existencia de una base común de discusión y, con ella, en la posibilidad de un *fair play* para con el rival en la política interior, un rival con quien se cree posible, desechando el empleo de la fuerza bruta, poder ponerse de acuerdo. Allí donde se desvanece esta conciencia de homogeneidad, se convierte en partido dictatorial el hasta entonces dialogante.

La mayor o menor probabilidad en la formación de una unidad política, la posibilidad de designar a los representantes y la mayor o menor firmeza en la posición de éstos dependen, respectivamente, de la mayor o menor homogeneidad social. Hay un cierto grado de homogeneidad social sin el cual no resulta posible la formación democrática de la unidad. Esta cesa de existir allí donde las partes del pueblo políticamente relevantes no se reconocen ya en la unidad política, allí donde no alcanzan ya a identificarse en modo alguno con los símbolos y los representantes del Estado. En ese momento se ha quebrado la unidad y se tornan posibles la guerra civil, la Dictadura, la dominación extranjera. El difícil alumbramiento de los gobiernos continentales de coalición, su escasa duración, así como su falta de energía y de eficacia son los síntomas más visibles de una insuficiente homogeneidad social y, por ello, signo que exige una seria reflexión sobre los rasgos de crisis que aquejan a nuestras democracias.

Dificultan enormemente el conocimiento adecuado, por no hablar de la evaluación y cambio potencial de esta situación, dos hermanos gemelos de un pensamiento insustancial, el idealismo utópico y el naturalismo, ambos fundados en puras abstracciones. El primero construye para sí, como ideal político, un reino de los cielos en la tierra contrario a la vida; el segundo, pretende reducir al instinto de la propia nutrición, a una comunidad de sangre, a una *libido* psicoanalítica o a algo parecido, toda homogeneidad social.

Ahora bien, homogeneidad social no puede nunca comportar suspensión de la estructura social antagonista por naturaleza. La comunidad pacífica exenta de contrastes, la sociedad anárquica, pueden tener sentido como anuncio profético. Mas como finalidad política esta translación a la aquendidad de una comunión de los santos, tal como fundamentan las concepciones de Ernst Michel, lleva a desnaturalizar tanto la esfera religiosa como la política. Homogeneidad social es siempre un estado socio-psicológico en el que, en una conciencia y un sentimiento del «nosotros», en una voluntad actualizada de comunidad, aparecen reconciliados los siempre existentes antagonismos y luchas de intereses. Esa relativa adaptación, que se produce en la conciencia social puede procesar enormes tensiones y digerir severos antagonismos religiosos, políticos, económicos y de otra clase. Es difícil precisar, en términos generales, el proceso de creación y destrucción de esa conciencia del «nosotros». Han fracasado, y no pueden por menos de fracasar, todas las tentativas de encontrar en una sola esfera de la vida al eterno demiurgo de esa conciencia. Una sola cosa es cierta y es que en cada una de las épocas se echa de ver una correspondencia entre existencia y conciencia sociales, es decir, se puede reconocer una forma de sociedad. Será decisiva en todo caso para la homogeneidad social aquella esfera en la que de modo predominante se albergue la conciencia de la época.

En la Europa moderna, cuya ontología, desde el Renacimiento, se había refugiado en un mundo de tejas abajo, eran lengua, cultura e historia política comunes, los factores más importantes de adaptación socio-psicológica. Verdaderamente el espíritu de nuestro tiempo, ya adopte una fisonomía idealista o materialista, continúa sin conocer otra cosa que no sea la esfera de la realidad natural. La «superestructura» espiritual se volatiliza como un derivado en forma de inane ideología y ficción, por encima del ser económico, sexual o del cifrado en la raza, formas de ser, que cada vez fueron cobrando más decisiva importancia para la homogeneidad social. En tanto en cuanto esta teoría de las ideologías

desenmascara la superstición positivista e historicista tiene una influencia muy saludable sobre la «hybris» humana.

En política alza su cabeza de medusa una cuestión formidable: la de cómo, en medio de tales antagonismos de clase y de raza puede afirmarse a sí misma la democracia de hoy. En mucho mayor grado que cualquier otra forma política, la supervivencia de la democracia depende del éxito de un cierto ajuste social. Resulta comprensible que tanto desde la Izquierda como desde la Derecha se considere actualmente imposible por vía democrática la formación política de unidad. El neomaquiavelismo de una desilusionada burguesía quiere, en el espíritu de Vilfredo Pareto, utilizar las ideologías, solamente como *arcana imperii* a fin de mantenerse, mediante una recurrentemente uniforme «circulación de las 'élites'», dictatorialmente, en el poder. En Alemania es además la idea monárquica, por lo menos en lo que atañe a la más joven generación, una forma de enmascarar al anhelado «hombre fuerte», que actúa y no negocia, y que impone coactivamente la homogeneidad socio-psíquica junto con la unidad política —no hay que decir que preservando la posición de la burguesía—. Pero a la vista de la disparidad económica existente, también el proletariado duda de las formas democráticas y, para el tiempo presente o considerando el futuro próximo, pone su esperanza en una dictadura que eduque para la libertad a la igualdad. A pesar de la calma, o más propiamente, de la fatiga política que imperan en este momento, se echa de menos —en una medida desconocida en épocas pretéritas— la condición fundamental de la democracia política, un estado de homogeneidad social.

Ciertamente, los últimos siglos han visto cómo la homogeneidad civil se hacía realidad en Europa. Hoy ya no hay esclavos en sentido jurídico, hombres que no tienen o que han perdido toda libertad de derecho y de obrar, y que en la democracia antigua eran considerados sin más excluidos del Estado. Todos los hombres, y no solamente todos los ciudadanos, gozan de protección formal igual de su persona, familia y propiedad. Establecida ha sido asimismo la homogeneidad política de carácter jurídico formal: quedan garantizadas la participación formal igual en la formación de la unidad, y la capacidad formal igual de todos los ciudadanos para el desempeño de cargos públicos. Pero en nuestros días, es justamente lo que con Hegel podríamos llamar «progreso en la conciencia de la libertad» lo que amenaza la formación democrática de unidad.

Ya que esa conciencia de la libertad es, por un lado, conciencia de la desigualdad social, y, por otro, conciencia política de poder. La última no se deja reprimir mucho tiempo por la fuerza, y, por

el momento, no basta para asumir un liderazgo cultural autónomo o para formar una unidad política. Y sin una transformación fundamental de la realidad económica y una profunda revolución de la conciencia misma no puede lograrse la acomodación socio-psicológica de las conciencias. ¿Se aviene con la lucha de clases, hecha realidad de cada día, la forma política democrática? De suyo la lucha de clases, originada en el sistema de producción, no tiene por qué hacer saltar en pedazos a la democracia. Sólo cuando el proletariado haya llegado a la convicción de que la igualdad democrática de derechos con su prepotente adversario, dentro de formas democráticas, condena a la esterilidad la lucha de clases, en tal momento —y sólo entonces— recurrirá a la Dictadura.

De la discreción de las clases dominantes o, si se quiere, de los intelectuales a ellas pertenecientes depende que se afiance o no en el proletariado tal convicción. A nada conduce querer —apelando a la ética formal de la democracia— tranquilizarse a sí mismo y a otros. Sin duda la democracia política quiere garantizar a cada uno de los miembros del Estado, mediante el nombramiento de representantes, idéntica probabilidad de influir en la formación de la unidad política. Pero la disparidad social puede hacer de un *summum ius* una *summa iniuria*. Sin homogeneidad social, la más radical igualdad formal se torna la más radical desigualdad y la democracia formal, Dictadura de la clase dominante.

La superioridad económica y de civilización pone en las manos de los imperantes instrumentos bastantes para trastocar, mediante el influjo directo o indirecto ejercido sobre la opinión pública, en su auténtico opuesto la democracia política. Sirviéndose de la dominación financiera sobre partidos, prensa, cinematógrafo y literatura, a través de la dominación social sobre escuela y universidad, no precisa descender al cohecho para lograr un sutil ascendiente sobre los aparatos burocráticos y electorales, de tal suerte que preservándose en lo tocante al contenido las formas democráticas, se instaure una dictadura. Tal Dictadura resulta tanto más peligrosa cuanto que es anónima e irresponsable. En la medida en que guarda la forma de representación, y falsea su contenido hace de la democracia política una ficción.

Una vez que el proletariado llega a cobrar conciencia de esta discrepancia; cuando sabe además, que si su fuerte brazo quiere, se detendrán no ya todos los engranajes de las fábricas, sino por añadidura el aparato del Estado, entonces, sólo respetará la forma democrática de la lucha de clases bajo dos condiciones, y éstas serán: si le ofrece ciertas expectativas de triunfo, y si es capaz de hallar una fundamentación moral-espiritual y descubrir la necesi-

dad histórica de la actual relación de poder. Cierto es que esto depende también del grado de perspicacia del proletariado; pero en mucha mayor medida, de las dotes moral-espirituales de los dominadores y de sus seguidores. Un hombre de Estado que no se afane honestamente por sustraer sus decisiones políticas a los prejuicios de clase; un juez que no abrigue el empeño constante en sopesar los juicios de valor de las distintas clases para escapar a las pautas de una justicia de clase, ellos y todo el resto de instancias estatales, representan para el proletario el crudo Estado de clase al que niega fuerza de obligar, y que, en su condición de mero instrumento de opresión, únicamente aparece como digno de ser combatido. En tal situación, no ya la condición económica, sino la propia conciencia ético-espiritual de ambas clases, se enfrenta —en su heterogeneidad— sin mediación alguna. Ya no aparece por más tiempo al proletariado el burgués como el semejante; en consecuencia, opone a la dictadura del Estado burgués su ideal de la dictadura proletaria de clase.

El peligro para la democracia política derivado de la disparidad económica entre las clases puede mitigarse, en primer lugar, mas no de modo duradero, por cierta homogeneidad en las convenciones de la vida cotidiana, tal como es el caso de países como Suiza o Estados Unidos. Una igualdad en las convenciones puede hasta cierto punto hacer olvidar la desigualdad. Y viceversa, cuanto más resaltan las relaciones cotidianas, las diferencias económicas incluso en el saludo y en el atuendo; cuanto más numerosos son los grupos y los círculos sociales que públicamente subrayan su segregación como castas, con requisitos de admisión a la Corte, al cuerpo de oficiales, a las corporaciones estudiantiles, etc.; cuanto más efectiva es la estratificación convencional conforme a posición social en educación y enseñanza; cuanto más intensa la singularización del protocolo a la hora de ocupar asientos en actos públicos, ya se trate del tranvía o de la iglesia; tanto mayor será la conciencia de la desigualdad de las clases; tanto menor la predisposición a garantizar al adversario político de clase el *fair play* de oportunidades políticamente iguales.

Que la homogeneidad antropológica, en suma, es también una condición previa de la democracia política, nos lo revela la cuestión de los negros americanos. Los emancipados negros a quienes, al finalizar la Guerra Civil, se había concedido el derecho al sufragio, se vieron con posterioridad despojados de la franquicia. Todo el «pathos» que el ciudadano de los Estados Unidos presta con absoluta honestidad a los derechos universales del hombre, no obsta lo más mínimo para, del modo que a Platón parecía natural la no-

emancipación democrática de los esclavos, con la misma naturalidad, excluir a los negros de la democracia. Claro está, la cuestión negra no es solamente antropológica. Pero también sería erróneo considerarla exclusivamente económica. La cuestión obrera, por el contrario, es —y continúa siendo para Europa— primordialmente —en la medida en que afecta a nuestra acción consciente—, cuestión económica. Y nada resulta más revelador de esa disparidad social que amenaza a nuestra democracia, de la disposición clasista de los estratos dominantes, que ese intento de hacer una disparidad antropológica de la disparidad económica de separar de los poseyentes al proletariado, en cuanto comunidad de origen de inferior valor, para así poder justificar con un criterio sanguíneo la pretensión a la dominación de aquéllos. Parece confirmarse el que *quos deus perdere vult, dementat prius*. Cuando se proclama no sólo que no hay homogeneidad económica entre proletariado y clase dominante; que no sólo las mudadizas condiciones de propiedad e instrucción, sino incluso la inmutable diferencia de sangres separan a ésta de aquél, ¿qué clase de solidaridad podría inducir al proletariado a conceder a esos dominadores la equiparación democrática de derechos?

En círculos burgueses se acostumbra, desde hace unos cien años, a considerar como un factor suficiente de integración estatal la comunidad nacional de cultura. No soy sospechoso de minusvalorar aquélla en su virtualidad conformadora del Estado [4]. Con tanta mayor fuerza estoy legitimado para señalar que sin un cierto grado de homogeneidad social la propia comunidad de cultura resulta imposible. La esperanza burguesa de que la participación del actual proletariado en la cultura nacional resultará suficiente para mantener dentro de los cauces de formación democrática de unidad a las clases desposeídas, es en gran parte un ingenuo espejismo. De alguna manera está Othmar Spann en lo cierto cuando dice: «... solamente hasta donde alcanza la participación en comunidades del espíritu, puede alcanzar también el auténtico rasgo diferencial popular, y la auténtica... pertenencia a la nación; todo lo demás se deshace en la mera comunidad de intereses, o queda absorbido por ella» [5].

Pero si la mala conciencia política se aquieta con la remisión de Spann a la incapacidad cultural de las «masas» [6], en tal caso está confundiendo masa con clase queriendo afirmar la propia clase

[4] Hermann Heller, «Sozialismus und Nation», en *Gesammelte Schriften*, Bd. I.
[5] Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, 2.ª ed. Leipzig, 1923, p. 483.
[6] *Ibidem.*

como de valor superior en esencias espirituales a la otra. Esta manera de legitimar el Estado de clase, tiene políticamente el mismo efecto que esa otra teoría de la diversidad racial entre las clases. También ella tiene que acabar por desatar los últimos vínculos y empujar a la Dictadura al proletariado. Prescindamos aquí de un hecho, y es el de que en la Europa de la posguerra ha perdido considerable fuerza de convicción en todas las clases la idea del Estado nacional soberano. A la propia clase dominante incluso se le ha hecho altamente problemático que para preservación de la nación sirva mejor que un Estado federal europeo el actual Estado nacional. Por ello muy pronto resultará insuficiente para legitimar la formación democrática de unidad la idea nacional.

Concluyamos dedicando aún unas palabras a una cuestión decisiva, la de que no puede hoy compensarse con que una conciencia religiosa del «nosotros» abarque al enemigo de clase dentro de una misma filiación divina la falta de homogeneidad económica, de cultura y de convenciones sociales. Porque en verdad, es de la mayor importancia para la democracia política esta homogeneidad religiosa, sustraída a nuestro influjo voluntario. Ahora bien, hay amplios círculos de la burguesía que, como medio para el fin de formación de la unidad política, recomiendan la utilización de la religión. No sólo en Francia existe ese catolicismo ateo que para sí quisiera una ciencia de la dominación sin fe, y para el pueblo, sin embargo, guardarlo en su religión. También en Alemania conocemos a esa clase de sabios que en su prerrevolucionario socialismo de cátedra hacen penitencia ensalzando a Dios como a instrumento de apaciguamiento social. Sin contar con que es una blasfemia el empleo de la religión como instrumento de la política, recomendarlo es además y como tal en política, una insigne necedad: apenas se advierte la intención, el mejor humor desaparece.

En los *Demonios* de Dostoievski pronuncia Satov esas palabras tan preñadas de significación: «Quien no tiene un pueblo, tampoco tiene un Dios». Pues bien, se puede en verdad construir racionalmente un «mito» religioso a partir del «mito de la nación», pero así nunca se podrá engendrar realmente un pueblo ni un Dios.

EL DERECHO CONSTITUCIONAL DE LA REPUBLICA DE WEIMAR. DERECHOS Y DEBERES FUNDAMENTALES

De la Economía

La corriente individualista ha hecho de esos hombres que antes estaban enraizados en la familia y el terruño, en la iglesia y el estamento, en la cofradía y en el gremio, una sociedad de individuos formalmente libres e iguales ante el Derecho formal. «Pero la sociedad civil arranca al individuo de esos vínculos, extraña mutuamente a sus miembros, y los reconoce como personas independientes: además, pone en el lugar de la naturaleza exterior inorgánica y del suelo paterno, en el que el individuo hallaba su sustento, su suelo propio, y somete al mantenimiento de la familia toda a la dependencia de dicha sociedad civil, al azar»[1]. Transformación tan fundamental de la existencia en su totalidad —no sólo de los procesos económicos— no ha podido por menos de incidir de forma revolucionaria en el pensamiento social del siglo XIX. La angustiosa situación económica de los trabajadores manuales no desempeñó en ella sino el papel del más brutal de los impulsos. Las causas a mayor profundidad residían en la inseguridad objetiva de la producción, muy propensa a oscilaciones; y junto a ella, la subjetiva inseguridad económica del trabajador diariamente expuesto «a ser puesto en la calle»: las considerables división y mecanización del

[1] Hegel, *Rechtsphilosophie* (Filosofía del Derecho) (Vid. n. 21), parágrafo 238, pp. 298 y ss.

¿ESTADO DE DERECHO O DICTADURA? *

Hasta el desenlace de la Guerra mundial el Estado de Derecho pertenecía en Europa al acervo común de ideas. Como reivindicación no era discutido ni aun allí donde, ya en un todo ya parcialmente, no se le había reconocido o llevado a la práctica. Hasta la Revolución bolchevique, incluso los grandes partidos socialistas interpretaban la dictadura marxista del proletariado en un sentido más o menos democrático y de Estado de Derecho. En esa época sólo podían tenerse por enemigos declarados, si bien por demás confusos, del Estado de Derecho los grupos, pequeños y carentes de influencia, de los sindicalistas franceses e italianos. Esta situación ha atravesado profundas modificaciones durante los diez últimos años. El tema Estado de Derecho o Dictadura se ha convertido en una controversia que no podemos por menos de tomar en serio. Y aun cuando no debamos otorgar excesiva importancia a que un conocido maestro alemán de Teoría del Estado haya calificado de moderna forma de Estado a la dictadura, y de anticuado clisé constitucional al Estado de Derecho, la mera posibilidad de una tal afirmación es ya sintomática.

---

* Publicado originalmente en *Die Neue Rundschau* (El nuevo panorama) (Ed. p. O. Bie), Editorial S. Fischer, Berlín 1929, Año XL de la *Freie Bühne* (Escena libre). La reimpresión se basa en la redacción corregida y aumentada de J. C. B. Mohr, Tübingen 1930, dentro de la serie: «Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart» (Derecho y Estado en la Historia y en la actualidad), II. 68.

¿Qué significa este cambio súbito y radical? ¿Puede hallarse para las transformaciones políticas acaecidas en Italia, España, Yugoslavia y en países de menores dimensiones, para los conatos de dictadura entre nosotros, en Austria y en otros Estados un común denominador? ¿Significa la extensión de las dictaduras por Europa que haya tocado a su fin el Estado de Derecho y que vaya a ser sustituido por una forma de Estado mejor adaptada a nuestro ser social de hoy? ¿Qué deslizamientos en la realidad social hallan expresión en esas transformaciones políticas y en esos cambios históricos y espirituales?

Limitaremos nuestro planteamiento exclusivamente a la forma de Dictadura conocida en Europa occidental bajo la bandera fascista y aquí también la única actual; la dictadura bolchevique, que no ha hecho en suma sino reasumir la forma de gobierno de Pedro el Grande, no ha conocido jamás la alternativa Estado de Derecho o Dictadura y puede quedar fuera de nuestra consideración.

Una respuesta a las preguntas planteadas requiere como condición disponer de ideas claras acerca de las bases sociales, políticas y espirituales del Estado de Derecho, habida cuenta de que si hay una característica común indudable en todas esas dictaduras europeas y sus ideologías ésta es la negación del Estado de Derecho. Sólo pueden entenderse sus bases sociales cuando se advierte cómo el alza creciente de la cultura consiste en el hecho de que aumente la división del trabajo, y con ello, en que grupos sociales, localmente distantes entre sí, al verse forzados a entrar en relaciones de intercambio, lleguen a ser recíprocamente dependientes. Al crecer la división del trabajo y aumentar los intercambios se hace precisa en un grado más elevado una seguridad del tráfico consonante con ese crecimiento, idéntica en su generalidad a la que los cultivadores del Derecho denominan seguridad jurídica. Seguridad del tráfico o seguridad jurídica se hacen posibles merced a una intensificación en la calculabilidad y en la acomodación a planes conseguida en las relaciones sociales. Porque esta calculabilidad puede alcanzarse solamente si las relaciones sociales y ante todo las económicas se someten en medida creciente a un orden unitario, esto es, a una normación desde un punto central del territorio. El resultado provisional de este proceso de racionalización social es el moderno Estado de Derecho, surgido en lo esencial de una voluminosa legislación, vale decir, del establecimiento consciente de reglas para la acción social, reglas que en relación con un ámbito de personas y de cosas han ido progresivamente excluyendo, en beneficio de la creación y la ejecución de normas desde un núcleo institucional central, la defensa propia.

Se cae en la cuenta de la importancia sociológica, política y jurídica que tiene el moderno Estado de Derecho, cuando se le aprehende como «imperio de la ley» en el sentido de sus creadores. La erección del Tribunal de la Cámara Imperial, tres años después del descubrimiento de América, puso en el antiguo Reich alemán punto final a la historia de la garantía de la paz territorial. Este tribunal debía en una vía contenciosa zanjar conflictos entre los señores territoriales y los súbditos y, al hacerlo así, desterrar el uso de la violencia y la defensa propia. Con el Estado absoluto la economía del primer capitalismo hizo necesaria una relativa independencia de la jurisdicción civil y criminal, circunstancia ésta que la leyenda del molinero de Sanssouci ha ayudado considerablemente a difundir. El poder de los príncipes absolutos descansaba en la calculabilidad de dicha economía. Sólo creando un ejército de mercenarios y un aparato burocrático, ambos independientes de los Junker y financieramente dependientes de los príncipes, pudieron éstos prescindir de las contingencias típicas del régimen militar feudal, ir eliminando a los renuentes señores y sus innumerables derechos adquiridos, y someterlos al orden unitario de su soberanía. Para ello se precisaba la calculabilidad que imponía una economía monetaria y un funcionariado formado en un Derecho romano unitario, con cuya ayuda pudo superarse la abigarrada diversidad de los derechos germánicos inasequibles al cálculo. Con ayuda de sus tropas a sueldo y de su aparato de funcionarios, pudieron, poco a poco, los príncipes absolutos centralizar el poder militar, la legislación, la jurisdicción y la administración, asuntos en los que hasta entonces habían entendido autónomamente los señores feudales.

Cuando al acabar el siglo XVIII se hicieron populares los postulados del Estado de Derecho y del imperio de la ley, se tuvo por Derecho ideal aquel promulgado por el príncipe y aplicado por sus tribunales territoriales «con una calculabilidad profesional» —en palabras del insigne administrativista Otto Mayer— [1].

Esta ley inviolable, dotada de fuerza vinculante bilateral, debía así dominar toda la actividad del Estado, no ya sólo la justicia, sino también la administración; y en adelante, no fueron posibles ya «injerencias en la libertad y la propiedad de los ciudadanos» salvo fundándose en una ley. Pero la racionalidad y calculabilidad del orden estatal habían también de realzarse considerablemente en otros aspectos.

---

1 Otto Mayer, *Deutsches Verwaltungsrecht* (Derecho Administrativo alemán), T. I, 2.ª ed., München 1914 (Manual sistemático de la ciencia jurídica alemana, Secc. 6 I, p. 41).

Es conocido que la doctrina de la división y del equilibrio de poderes formulada por Montesquieu constituye el fundamento orgánico del Estado de Derecho. Montesquieu ve en la libertad política del ciudadano «esa tranquilidad de ánimo nacida de la confianza que tiene cada uno en su seguridad»[2]. Tal libertad estaría definitivamente perdida, si el mismo hombre o la misma asamblea ejerciese a un tiempo los poderes legislativo, judicial y ejecutivo. La justificación de esta doctrina, propia de un profundo conocedor de los hombres, podría tomar la forma de tesis sociológica de validez general: Todo poder humano no fiscalizado se expone, tarde o temprano, al peligro de arbitrariedad no calculable. Por eso debía el legislativo ser el poder supremo y el determinante de toda la actividad del Estado y, orgánicamente separado de una jurisdicción independiente y de un ejecutivo —que seguía en manos del rey—, habría de confiarse al pueblo. En tanto el rey diera y derogase leyes, pudiera preparar éstas en un Consejo privado y ni aun fueran siempre éstas publicadas, permanecía un factor de inseguridad y de incalculabilidad personal que desapareció tan pronto como el pueblo a través de sus representantes en sesiones públicas parlamentarias se dio leyes que lo gobernasen, haciéndose a sí mismo garante de su libertad.

Paralela a esta evolución sociopolítica discurre la de la historia de las ideas. Sus raíces se hunden asimismo en la época del Renacimiento. Es la fe despersonalizadora en la ley la que es dado encontrar tanto en Kepler, Galileo, Gassendi y Grocio como en Voltaire, Saint-Simon, Kant y Marx. En lo ético-político reza la máxima: El hombre es libre cuando no debe obedecer por más tiempo a hombres, sino solamente a las leyes. Pero cada vez se entiende menos por ley la voluntad de un Dios personal o de un monarca por la gracia de Dios, que la norma que se alza sobre toda voluntad y sobre todo arbitrio. Cada vez más debe responder al ser inmanente y racionalmente cognoscible de la naturaleza y de la sociedad el contenido de esas leyes.

Esta «certeza de la libertad conforme a la ley», como la llamaba Guillermo de Humboldt, el clásico entre los que forjaron el ideal del Estado de Derecho, era, al doblar el cabo del siglo XVIII, la reivindicación de una burguesía espiritual y económicamente robustecida. Su seguridad política y económica requería, en el seno del Estado de Derecho con división de poderes, una influencia propia en la legislación; el ideal de la libertad y de la igualdad políticas estaban en consonancia con su ética de la autonomía individual.

[2] Montesquieu, *De l'esprit des lois,* 1748, liv. XI, ch. 2.

Que la democracia se redujera a los estratos de «la educación y la propiedad»[3] pudo tener cierta justificación en una época en la que la disposición de patrimonio estaba asociada a la instrucción, y en que ésta disponía de propiedad.

Pero esto iba a cambiar de manera fundamental en la era del capitalismo desarrollado y organizado. La conciencia de sí mismo despierta en un proletariado constantemente creciente, lo que le conduce a hacer suya en forma de democracia social la exigencia de la democracia burguesa. Organizado autónomamente en partidos y sindicatos logra imponer en el poder legislativo del Estado de Derecho su participación. Este poder legislativo del pueblo aparece así como el espíritu que la burguesía había evocado y que, si no quiere negarlo en sus propios fundamentos y ahuyentarlo con el Belcebú de la dictadura, no puede ya expulsar.

Este rodeo por la política hace más peligroso —también en términos económicos— para la burguesía a un proletariado que en adelante va a estar jurídico-políticamente equiparado a ella. El débil económicamente intenta por medio de la legislación trabar al económicamente más fuerte, obligarle a mayores prestaciones sociales y hasta desalojarlo de su propiedad. De esta suerte, la invocación del principio democrático por el capitalismo ha dado pie a una situación que amenaza en su señorío a la burguesía creadora de aquél. La posibilidad de que, por vía del Estado de Derecho, sea el proletariado permanentemente desplazado del legislativo está excluida; sería pedir demasiado a la conciencia contemporánea y difícilmente puede caber ya la restricción a la instrucción y a la propiedad de los derechos políticos, porque en un tiempo en que a velocidad vertiginosa se producen desplazamientos en la estructura de la propiedad, ni por instrucción ni por tradición acierta ya a inspirar respeto la posesión de riqueza. La burguesía comienza ya a desesperar del ideal del Estado de Derecho y a renegar de su propio universo cultural.

Esta negación y este vaciamiento de la idea del Estado de Derecho conoce con el fracaso de la Revolución de 1848 sus inicios en Alemania. Todavía en 1859 entiende Robert von Mohl por Estado de Derecho una nación en la que los asociados en tal Estado tienen derecho «ante todo (a) *igualdad ante la ley,* o lo que es lo mismo (a) que se atienda a los fines existenciales de todos sin distinción de circunstancias personales y a una aplicación objetiva de

[3] Wilhelm v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (Ideas para un ensayo de definir los límites a la actividad del Estado), 1792, en *Gesammelte Schriften* (Ed. Academia Real de Prusia), T. I, Berlín 1903, p. 179.

la norma general sin consideración de posición, estamento, etc., del individuo»[4]. Pocos años más tarde se ha vaciado y desalmado esta idea material del Estado de Derecho, y transformádose en concepción técnico-formalista. Desde entonces hasta después de la Revolución de 1918 es doctrina indiscutida que, por ejemplo, la igualdad ante la ley garantizada por el artículo 4 de la Constitución prusiana de 1850 no significa algo como la interdicción de la arbitrariedad para el legislador, sino que contempla solamente al funcionario en el momento de aplicación de la ley ya perfecta. Así el ideal de justicia había perdido para el legislador su validez y quedaba degradado a la condición de mera máxima de administración formal que, sin atención al contenido justo o injusto de la ley, imponía su calculada aplicación al caso concreto. La cuestión primordial no estribaba ya en la rectitud, sino en la calculabilidad y seguridad burguesa de la ley.

Es revelador, justamente cuando tras de la revolución de 1918 puede parecer amenazada, por el principio de igualdad consagrado en el artículo 109 de la Constitución de Weimar, la dominación de la burguesía, que haya juristas conservadores inclinados a ver en este principio de igualdad una interdicción de la arbitrariedad con destino al legislador, y que frente a ellos, precisamente se aferren a la antigua interpretación juristas democrático-burgueses. La eminente significación política, en la jurisprudencia conservadora, de este cambio de perspectiva se podrá entender tan sólo en relación con el formidable aumento de poder político obtenido en Alemania merced a una decisión, sin duda errónea jurídicamente, del Tribunal del Reich, por la judicatura. En efecto, en su decisión del 4 de noviembre de 1925, la justicia funcionarial ha reivindicado con éxito para sí el derecho a revisar en todas las leyes su concordancia material con la Constitución del Reich, y ha fundamentado con la afirmación inexacta y espectacular de haberlo poseído siempre, esta pretensión[5]. Como quiera que los jueces, procedentes en una mayoría aplastante de las clases dominantes, entran a juzgar de la correspondencia de las leyes con el principio de igualdad, la burguesía ha logrado por el momento asegurarse eficazmente contra el riesgo de que el poder legislativo popular transforme en social el Estado de Derecho liberal. Pues lo que haya de valer como igual o como desigual se define esencialmente según las concepciones axiológicas, divergentes desde las perspectivas no sólo histórica y

[4] Robert v. Mohl, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften* (Enciclopedia de las ciencias del Estado), Tübingen 1859, p. 329.

[5] Sentencia del Tribunal del Reich en asuntos civiles, del 4 de noviembre de 1925, T. 112, pp. 67 y ss. (71).

nacional sino también social, de aquellos que están llamados a juzgar; con lo cual siempre es preferible para la justicia de la sentencia que el juzgador no esté convencido de su absoluta objetividad, porque solamente en este caso continuará observando la autocrítica que ha menester.

Ahora bien, con esta vigilancia judicial del poder legislativo, no se ha alejado definitivamente la amenaza del Estado social de Derecho. Continúa siendo una mera cuestión de tiempo que el poder legislativo popular pueda, a través de un gobierno dependiente de él, nombrar otros jueces, o que mediante una reforma constitucional despoje a esos jueces de la tutela que sobre él ejercen. En modo alguno cabe columbrar en este deslizamiento —políticamente por demás discutible— del poder del legislador al juez, un renacimiento de la idea del Estado material de Derecho. Sin contar con que una jurisdicción erigida en legisladora viola el principio de separación entre poder judicial y legislativo, el proceso de vaciamiento que ha sufrido desde hace tiempo aquella idea, se echa de ver en la original interpretación, que la teoría más aceptada y frecuentemente también la práctica dan hoy al mandato de la igualdad, es decir, a la «consideración de los fines existenciales de todos» en relación, por ejemplo, con el artículo 156 de la Constitución del Reich (Expropiación).

Debido a esta degeneración de la idea del Estado de Derecho, se había modificado en sus fundamentos el significado que ostenta el «imperio de la ley». Una ley racional-moral imperó en tanto hombres de carne y hueso la aplicaron a sí mismos y a los demás. La necesidad moral se afirmaba en una libertad que se determinaba a sí misma. Pero una regulación legal de la existencia, establecida exclusivamente para garantía de la seguridad económica, no podía ser sino tecnificación en obsequio a una mecanización despersonalizada. Con independencia de su validez positivo-estatal, esa ley éticamente entendida mantuvo su referencia al Absoluto como fundamento y abismo de la existencia. Siempre requirió la decisión subjetiva de una voluntad individual y concreta. Por el contrario, la ley entendida sólo técnicamente se había indemnizado de la decisión subjetiva; en su objetividad lógico-matemática reinaba sobre los hombres, que transportados a un optimismo sin límites, en un primer momento, se prometían de una definitiva regulación por leyes la intramundana redención de todos los males ínsitos en la decisión individual.

Esta fe en una vacía nomocracia en la utopía de la paz perpetua, por una acabada regulación de toda individualidad mediante leyes, encuentra hoy pocos partidarios. Como cultura pura constitu-

ye el apenas reconocible subsuelo de la teoría pura del Derecho, profesada por Kelsen y su escuela, quienes consideran a todo Estado un Estado de Derecho, y la «ausencia de jefes» como ideal de la Democracia [6]. Precisamente entre una juventud ansiosa de fundamentos éticos y hambrienta de realidad no es pequeña la potenciación, por las vacías abstracciones de este pensamiento nomocrático, de la idea de Dictadura.

Pero su situación sociológica actual no parece permitir a la burguesía sino una interpretación pesimista de ese proceso de normativización. La reivindicación por el proletariado de una democracia social no significa otra cosa que la extensión al orden del trabajo y de las mercancías de la idea del Estado material de Derecho. Dentro de la burguesía se ha perdido el nervio para dar nuevo cumplimiento a su mandato histórico. La burguesía reniega de su propia esencia espiritual y se entrega en brazos de un nuevo feudalismo irracionalista. Nietzsche, para quien la ley no tiene sentido sino como técnica del superhombre para domesticar a la grey —imperando el arbitrio del señor al margen de toda ley— se ha convertido en su heraldo. La sumisión a la ley sería para él sumisión al rebaño; y resultaría carga insoportable toda clase de coacción social y aun la cultura misma, que estraga sus «aristocráticos instintos». Los superhombres de Nietzsche han menester, de cuando en cuando, de comportarse como «fieras desatadas. Gozan así de la libertad de toda coacción social; se recluyen en la soledad, sin soportar la tensión que suscita el estar mucho tiempo enclaustrados en la paz de la comunidad; *retornan* a la inocencia de las fieras rapaces, como monstruos exultantes de alegría, que se zafan de una horrenda cadena de crímenes, incendios, forzamientos y torturas con la insolencia y el aplomo de espíritu de quien no ha cometido más que una travesura estudiantil, convencidos de que los poetas volverán a tener por mucho tiempo algo que cantar y enaltecer» [7]. Este desahogo de Nietzsche a propósito de la «bestia rubia», que juzga fundamento de toda «nobleza», se halla en una disertación acerca del resentimiento; no es difícil, empleando su propio método psicológico, poner en ella al desnudo el resentimiento, contra sí mismo, del burgués.

Este odio antiburgués a la ley, propio del burgués, se había hecho notar ya antes en la aún más desarrollada Francia capitalista. La significación peyorativa de un término, otrora tan digno de honor, procede ya de la literatura de la Restauración y está destinada a caracterizar la mezquindad del ciudadano, que solícito nada más con su seguridad económica, teme y detesta como un peligro para esa seguridad a todo espíritu. También surgió entonces, como contrapunto literario del burgués, el gran delincuente, despreciador soberano de todas las leyes, encarnado de modo impresionante en el Jean Vautrin de Balzac. Este odio a la ley, en aquel tiempo achaque del hombre genial y de algunos literatos románticos, se ha hecho hoy patrimonio común de la pequeña burguesía y grande patrimonio común de la clase instruida. Sobre todo con posterioridad a la Guerra mundial, cualquier miembro de una asociación de antiguos combatientes se siente obligado a tenor de los estatutos, a profesar una religión del genio y a desplegar un talante heroico antiburgués, más allá del bien y del mal. Cualquier jefe de asociación gremial de artesanos está íntimamente persuadido de la virtud despersonalizadora que late en cooperativas de consumo y grandes almacenes.

Este neofeudalismo da origen a toda una mitología, que es como su *arcanum imperii*. A la salvación racionalista intramundana merced a la normativización de la vida, a la ley sin individualidad, opone la religión del genio propia de la individualidad sin ley; en lugar de la seguridad y de la necesidad ensalza la aventura y el riesgo, la libertad sin determinación y el prodigio. Para combatir a la *ratio* inventa la *irratio,* y está dispuesto a admirar todo lo que vulnera la razón, no a pesar de ser absurdo, sino justamente por serlo. Incapaz de dominar espiritual y político-moralmente la situación sociológica, la violencia por la violencia constituye su supremo artículo de fe. Con su filosofía del acto individual por mor de la acción misma, con su «idealismo del acto» sale al paso.

Ahora bien, sólo el alma esforzada del superhombre puede soportar la religión estetizante del golpe de mano. La pusilanimidad del rebaño necesita de una mitología peculiar, que debe disimular el soñoliento bostezo de tal religión. A ese fin sirve ante todo el nacionalismo. «Hemos forjado nuestro mito. El mito es fe, pasión. No es preciso que sea realidad (.) ... Nuestro mito es la nación», decía Mussolini pocos días antes de la marcha contra Roma [8]. Este nacionalismo que resuelve la tensión entre individuo y comunidad ejerciendo sobre el primero una opresión niveladora, se revela hoy como la religión más apta para domeñar a la grey. En el nombre de la nación y de su *sacro egoísmo,* cuya semejanza con el de la

[6] Hans Kelsen, *Von Wesen und Wert der Demokratie* (Esencia y valor de la democracia), 2.ª ed. Tübingen 1929, p. 79.

[7] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (Genealogía de la moral), en *Werke,* T. VII, Leipzig 1899, pp. 321 y ss.

[8] Cfr. Hermann Heller, *Europa und der Fascismus* (Vid. supra, Secc. III, N.° 4), n. 119.

clase dominante con harta frecuencia raya en confusión, llega a acallarse toda voz interior y a embriagar el ánimo con la fraseología de una comunidad de naturaleza puramente moral. El nivel es tan penoso que no se recatan en servirse del propio cristianismo en favor del (pretendido) derecho absoluto del espíritu objetivo de esa comunidad. La conciencia nacional, en otro tiempo un saber en torno al valor incitador de la individualidad popular, se hace ahora una «mentalidad», un código moral, que santifica toda costumbre imaginable, buena o mala y que, como técnica de dominio, desempeña la función de separar a los chivos negros de la sola auténticamente «nacional» grey de ovejas blancas. Si se añade a esto que el nacionalismo equipara generalmente a la comunidad nacional con el Estado como régimen de dominación, mas por otro lado identifica al Estado con el dominador, se trasluce la idolatría del Estado en la que incurre la religión original anárquica del genio. En la práctica política es ésta la idealización del arbitrio del superhombre y la idealización de la ley con destino al rebaño.

En las religiones tradicionales organizadas como iglesias el superhombre ve también un nada despreciable mito del dominio. Es verdad que se le hace muy embarazoso el contenido cristiano encerrado en ellas. Pero solamente un catolicismo que sea cristianismo por carta de menos le infunde, como aparato de dominación, el mayor respeto, sin contar con que para la santificación de su señorío no puede pasar sin las iglesias. «Je suis catholique, mais je suis athée», reza la incisiva fórmula de Carlos Maurras, un católico de *Action Française*[9], fórmula que Mussolini habría podido igualmente acuñar.

Entre los tapujos de la dictadura debe contarse asimismo esa divisa particularmente llamativa enarbolada por ella, la de acabar con la corrupción parlamentario-democrática. La democracia tiene en verdad todas las oportunidades, no ya sólo de abandonar sin demora a su suerte a aquel de sus mandatarios que no tenga las manos limpias, sino de combatirlo por su propia mano sin contemplaciones. Está fuera de duda que bajo un orden democrático, un político o funcionario que se dejase prender en dudosas relaciones con traficantes negligentes en el cumplimiento de las leyes o llegara incluso a participar en sus negocios, un publicista irresponsable que se erigiese en defensor de la democracia, podrían dañar mucho más que un centenar de asaltantes de la derecha o de la izquierda radicales, a esta forma de Estado. Es también muy cierto que se oye hablar mucho más de corrupción en el Estado demo-

[9] Cfr. loc. cit., n. 59.

crático de Derecho que en la dictadura; indiscutiblemente algo tiene que ver con ello la forma de gobierno. Sería, sin embargo, erróneo creer que la corrupción sea más reducida en la dictadura que en la democracia. Cuando justamente sucede lo contrario. También en este punto es el Estado democrático de Derecho mejor de lo que parece y la Dictadura —al menos desde lejos— parece mejor de lo que es. No es menester en absoluto acudir para probarlo a la realidad italiana de la dictadura fascista y añadir a eso que es allí regla general el más deshonesto enriquecimiento de autoridades superiores y supremas del Estado, y excepción las manos limpias: innecesario es referir que todo el pueblo italiano, los fascistas incluidos, hace a este *mangiare*, cebarse, de los potentados del fascio objeto de sus más mordaces chistes y sin pelos en la lengua traduce así las siglas del Partido Nacional Fascista, P.N.F.: *per necessità famigliare*. Como acabo de decir, no es preciso en manera alguna aludir a estos hechos incontrovertibles. Con todo, para quien conozca la condición humana resulta evidente que el poder de los mandos de la dictadura, exento de toda fiscalización, llevará siempre a tales resultados. En el Estado democrático de Derecho cada uno de los partidos rivales tiene el máximo interés en descubrir la corrupción de los otros. Y todos se ven estimulados a otorgar valor al hecho de poder presentarse ante la opinión pública impolutos. Por idéntica razón no puede permitirse que salgan los trapos sucios a la superficie el partido único de una dictadura. Al fin, la represión de todos los demás partidos y su excluyente monopolio de poder se hacen derivar de la condición de «élite» y de nueva aristocracia del pueblo que para sí recaban sus miembros. En consecuencia, se ve obligado a mantener, por todos los medios, tal mito, y a impedir mientras sea posible la difusión de toda noticia sobre casos de corrupción. Dado que ningún gendarme fiscaliza el proceder del partido dictatorial, habiéndose suprimido tanto la división de poderes como los derechos fundamentales, se priva bajo la Dictadura a quienes son honestos de toda oportunidad de exigir en la prensa, ante el parlamento y aun ante los tribunales, responsabilidades a los logreros. Por esta razón es inherente a la estructura respectiva del Estado democrático de Derecho y de la Dictadura, que las denuncias públicas de corrupción sean, en el primero, más corrientes; y en la segunda, más insólitas. Pero también se funda necesariamente en la estructura de una y otra forma política el que esté en razón inversa de la cifra de las denuncias públicas el volumen real de la corrupción.

Con todo, pertenece a la anatomía peculiar de una dictadura europea occidental una forma de corrupción que puede ser mucho

más peligrosa a la larga para la salud nacional que el mero enriquecimiento económico por medio de la política. Me refiero a esa corrupción del espíritu y de la voluntad política, que nace de que todas las dictaduras contemporáneas de la Europa occidental están edificadas sobre la mentira, a tenor de la cual, las decisiones populares coinciden plenamente, en todos los casos de cierta importancia, con la voluntad de un solo hombre, con la voluntad del Dictador. Una dictadura de la Europa capitalista, que habrá siempre de servirse de medios coercitivos militares, políticos y económicos, está en condiciones de forzar por medio de ellos, pero, sobre todo, especulando con la complicidad de los apetitos, a la hipocresía y mentira políticas a la práctica totalidad de la población. Es esta corrupción la que los mejores espíritus del pueblo italiano consideran entre las secuelas de su dictadura como la de efectos más disolventes. A cada paso se encuentra uno en Italia con gentes que llevan el emblema del partido o que públicamente hablan o escriben en favor del fascismo por una sola razón: porque de otro modo ellos y sus familias se verían expuestos a morir de hambre. No hay duda de que también hay en la democracia bastantes escritores sin carácter; también en nuestro Estado de Derecho la prensa hiede espantosamente a corrupción. Pero es que en la dictadura no ya sólo los periodistas, todas las personas que piensan, por pura razón de Estado son, con todos los medios de presión político-económicos, educadas en esa corrupción. Puede decirse por ello que ningún mito es tan mendaz como el de que la Dictadura actúe como extirpadora de la corrupción.

Estas formas ficticias de encubrimiento de las dictaduras, mencionadas hasta aquí, sólo se observan con toda su pureza en Estados nacionales uniformes en lo tocante a la presencia confesional, y en los que gobierna, como en Francia o Italia, o ha gobernado la izquierda. Y al contrario, el Austria contemporánea brinda, sin ninguna de esas formas embozadas, el espectáculo de un movimiento en términos esenciales sociológicamente idéntico. En Austria es vano el mito del dictador que limpia esos establos de Augías de la corrupción. Primeramente, porque la izquierda austriaca no muestra ningún fenómeno, digno de nota, de corrupción. Segundo, y esto es lo más importante, porque allá están ya hace años agolpándose en torno a un pesebre que pródigamente han vaciado todos los grupos que cortejan a la dictadura. Tampoco tienen virtualidad en Austria los otros mitos de curso común. La idolatría del Estado tiene que derrumbarse necesariamente, aún de manera inconsciente, en ese Estado; no sirve el nacionalismo como ideología encubridora, porque tendría como consecuencia la anexión al Reich alemán, cosa que —en su política interior actual— distarían mucho de desear los «Heimwehren» del partido social cristiano; por otra parte, tampoco el catolicismo resulta grato a la burguesía urbana anticlerical. De esta suerte no les resta otro demonio digno de concitar sus ataques que el sistema de impuestos establecido para la ciudad de Viena por los socialistas (mito de la desfiscalización).

Mayor importancia tiene reconocer en los neofeudales alardes de poder y en la invocación al hombre fuerte la expresión en el ciudadano de un sentimiento de fracaso. Atemorizado por el avance de las masas obreras no solamente cree amenazadas sus pretensiones de dominación política y económica, sino que a un mismo tiempo confunde así la clase con masa y raza extrañas a la cultura. Más concretamente, hay quien identifica sin más con la actual clase trabajadora a la masa espiritualmente no creadora presente en todas las clases sociales, calificando con frecuencia al proletariado de racialmente inferior, mientras para sí mismo pretende la condición de miembro de una élite cultural. Ello explica fácilmente que se estigmatice al Estado social de Derecho, todavía en sus primeros atisbos, como dominación de seres inferiores. Es sobremanera consecuente que sean uno y el mismo, el autor de la *Decadencia de Occidente,* y el más auténtico paladín que en Alemania tienen la religión de la violencia y el genio y la idea de la Dictadura. Para Oswald Spengler no hay, en efecto, sino «Estados de estamentos, Estados en los que gobierna un único estamento» [10]. Pero el estamento «propiamente dicho», «suma de la sangre y de la raza» [11] es solamente la nobleza. Si el hombre de la urbe y el campesino son «un no-estamento» [12], el cuarto estado, la «masa» es «el fin, la nada radical» [13]. Así, no hay que admirarse de que a ese ciudadano desesperanzado sólo le quede la esperanza en el hombre fuerte «de cesárea estirpe», que con su «poder puramente personal» [14] le alivie de todas las decisiones; pues que así es el orden de todas las «culturas decadentes». Por eso el superhombre no abriga ilusión alguna acerca del significado que tiene la Dictadura; sabe que ésta significa la deformación de toda forma política, que es *solamente la forma política en que se manifiesta la anarquía social.*

Pero tal saber acerca de la dominación sería peligroso para el

[10] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (La decadencia de Occidente. Perfiles de una morfología de la historia universal), T. II, München 1922, p. 457.
[11] Op. cit., T. II, p. 414.
[12] Op. cit., T. II, p. 412.
[13] Op. cit., T. II, p. 445.
[14] Op. cit., T. II, p. 541.

rebaño. Para él ha menester de aquellos velos quiméricos, de un enmascaramiento de los frentes políticos. Por ello se suele propalar que el blanco de los ataques es el parlamentarismo y el fin perseguido no ya la Dictadura, sino el Estado corporativo o estamental. Ambas afirmaciones son más o menos conscientes falsedades.

Ya que, un arrumbar el parlamentarismo, manteniendo el Estado de Derecho con división de poderes —siguiendo, por ejemplo, el modelo de los Estados Unidos de América— comportaría aún la sujeción a leyes democráticas, es decir, a la voluntad de las masas, de los gobernantes, así como su fiscalización por tribunales constitucionales y administrativos. Pero tal Estado de Derecho no parlamentario ni cuadraría a dicha religión de la violencia y del genio, ni —lo que es más importante— sortearía las ya descritas dificultades políticas y económicas de la clase dominante. Ahora bien, no se puede atacar abiertamente al poder legislativo popular del Estado de Derecho. Porque la negación inequívoca de la democracia presupondría estar en posesión de algo más que un resentimiento, disponer de una idea fecunda del Derecho y del Estado que fuese capaz de reemplazar a aquélla. Cuán impotente sea ese espíritu de contradicción, cuán escaso el valor que deba darse a su capacidad política creadora, es algo que en ninguna parte se muestra tan claramente como en aquellas en que se ven obligados por mucho tiempo a inclinarse reverentemente ante su verdadero enemigo, la democracia.

Todos los dictadores de hoy y cuantos con gusto ejercerían de tales nos aseguran que ellos no han realizado o no quieren realizar otra cosa que la «auténtica» democracia. ¡Qué otra cosa habían de decir! También la «pequeña burguesía» va entendiendo poco a poco que por razones tanto sociales como religiosas han pasado los tiempos de la monarquía de Derecho divino como única legítima. Apenas habrá nadie dispuesto a creer que, en época de la propiedad mobiliaria, pueda el régimen de aristocracia hereditaria ser cosa distinta de una dominación legalmente reconocida de la clase capitalista. No les queda, pues, otro recurso que superar con la democracia a la democracia, afirmarla de palabra una y otra vez, para acabar aniquilándola en su contenido real.

A tal fin tiene la Dictadura que presentarse también como democrática, y, aún más democrática, si cabe, que ningún otro régimen político, y ser legitimada por la autoridad de la voluntad popular. Por demás interesante resulta el método, en virtud del cual puede plegarse a los designios de una dictadura autocrática un fundamento específicamente democrático de legitimación. Para conseguirlo, y como primer paso, se difaman tildándolas de «burguesas» las libertades fundamentales propias del Estado democrático de Derecho —echando mano así de esa incitación hoy tan popular a las emociones antiliberales—. Si se consigue desacreditar la libertad burguesa de opinión, las libertades de asociación, reunión y prensa, el sufragio individual secreto como «propiamente» antidemocráticos, se habrán eliminado a un tiempo las garantías de la única vía democrática para indagar la voluntad del pueblo. Pues desde ese momento no serán ya posibles el ejercicio de la agitación, una votación exenta de influencias, o un procedimiento electoral fiscalizado. De una u otra manera puede el dictador hacer funcionar a capricho la voluntad del pueblo, y aun los mismos plebiscitos de Napoleón III y de Mussolini son presentados como «aclamaciones» democráticas; un juego no sin riesgos en política exterior, cuando se considera que, invocando el magisterio de Carl Schmitt —si bien ciertamente en contra de sus miras en política exterior—, pudieron los franceses intentar en 1925 en lugar del plebiscito libre, secreto y sin presiones espurias previsto en el artículo 34 del Anexo a la Sección IV de la Parte III del Tratado de Versalles [15], una pareja aclamación en el territorio del Sarre. Ahora bien, es justamente en la imposibilidad de prescindir de tales plebiscitos, ni aun siquiera por la Italia fascista, en la que se hace patente la condición de estéril resentimiento que acompaña a la idea de la dictadura.

Otra cobertura democrática destinada a ser fautora de la dictadura es la ideología del Estado corporativo o de gremios profesionales. Debe ésa su fuerza a la circunstancia de sintonizar con necesidades políticas genuinas del momento presente. Sin duda alguna se ha pedido demasiado al Estado actual; éste se ha excedido, si no en la legislación, sí en la administración. Y cuanto más invade el orden del trabajo y de la mercancía el Estado de Derecho, tanto más preciso se hace que una administración autónoma desplace a la propiamente estatal. Hasta aquí la idea corporativa respondería por completo a una exigencia democrática, hasta aquí sería, sin embargo, lo contrario de lo que persiguen valiéndose de él los enemigos del Estado de Derecho. En realidad no va enderezado su ataque a extender la administración del Estado, sino contra la expansión en la esfera socioeconómica de la legislación estatal. Además, por Estado corporativo entienden los tales detractores a aquel que tiene por protagonistas, no a los partidos, dicho de otro modo, a una masa a la que se ha querido incapaz de voluntad política, sino a los «estamentos profesionales». Los mandos saben muy bien que por vías

[15] *Reichsgesetzblatt*, 1919, pp. 687 y ss. (797).

democráticas no se puede construir tal Estado y que el intento de realizarlo señalaría el fin del Estado mismo. Fascistas conspicuos han mostrado en Italia con todos sus pormenores y por todos los medios —literatura incluida— esa imposibilidad. La esencia de lo político consiste, precisamente, en la unificación de la voluntad en una sociedad compuesta de muchos individuos y asentada en un territorio. Pero uniones «estamentales» —dado por buena en este momento esa errónea calificación—, serían hoy más que nunca organizaciones económicas, que precisarían, para constituirse en unidades políticas, ante todo de unos procesos políticos por naturaleza; de esta suerte se convertirían necesariamente en partidos. Pero el problema político cardinal es, y sigue siendo, la formación de la unidad en la cúspide, la aparición de los representantes supremos y con ellos del Estado mismo. ¿Cómo debe acaecer esto? Los partidarios de la ideología corporativa saben muy bien que de asociaciones de intereses económicos no puede surgir por vías democráticas ninguna unidad política, sino lucha permanente de clases. Es justamente por eso por lo que guardan silencio en torno a la manera de formarse en el estado corporativo la unidad política. El escrito programático alemán más conocido de Othmar Spann, *El verdadero Estado,* apenas sabe decir acerca de esto sino que el poder central no «dimanará de todos los componentes en la misma medida; de otro modo y con más exactitud (¡ !), no se construirá de abajo arriba, sino de arriba abajo». Y así única y exclusivamente la dictadura puede satisfacer la en verdad nada nueva exigencia: «El mejor debe dominar —por así decirlo (¡!)— de arriba abajo» [16].

Pero la Dictadura comporta siempre una concentración de poderes en manos del dictador, esto es, lo contrario del corporativismo. Ahora bien, en el interior de la dictadura capitalista tiene este último la sola y única tarea de encubrir ideológicamente a las organizaciones destinadas a dominar económicamente a las masas, de las que no puede prescindir una moderna Dictadura. Por medio de las corporaciones debe hacerse dependientes económicamente del Dictador y complacientes políticamente con sus designios a los asalariados. Por eso hay en Italia un monopolio de los sindicatos fascistas que, carentes de la menor autonomía, se reducen a la condición de inertes instrumentos de la Dictadura. Por eso se dice en el artículo 23 de la *Carta del Lavoro* [17] ensalzada como la más moderna constitución del trabajo, que los servicios de colocación

[16] Othmar Spann, *Der wahre Staat* (El verdadero Estado), Leipzig 1921, página 274.
[17] Del 21 de abril de 1927.

se establecerán sobre una base paritaria y fiscalizados en la esfera corporativa por los órganos del Estado competentes, y que los empresarios están obligados a procurarse los trabajadores por mediación de aquéllos. Los empresarios tienen el derecho —y desde la Ordenanza del 6 de diciembre también el deber— de escoger entre los registrados, y de tal manera, dan preferencia a los afiliados en el partido y en los sindicatos fascistas por orden de inscripción. Es en este espíritu como hay que entender los razonamientos del ministro fascista de Justicia, Rocco, en su discurso ante la Cámara del 9 de marzo de 1928: «Se está en lo cierto cuando se habla de Estado sindical o corporativo, a condición de explicar el sentido del término. El Estado corporativo no es el Estado en manos de la corporación, sino la corporación en manos del Estado» [18].

Resumiendo cuanto hemos dicho debemos concluir que, frente al Estado de Derecho, resuelto a sujetar a su imperio a la economía, la Dictadura no dispone de otro medio que la violencia torpemente enmascarada por la ideología. Confírmalo uno de los héroes del fascismo, el nacionalista Enrico Corradini, en un escrito intitulado *Il regime della borghesia produttiva,* en el que se debate la cuestión siguiente: «¿Cómo será posible un régimen de la burguesía productiva en el interior de la comunidad política moderna, del sufragio universal, de la lucha socialista de clases? Nuestra respuesta reza así: La burguesía productiva asumirá animosamente la lucha de clases y tendrá que hacer todo lo posible por embridar el sufragio universal, abrigando la esperanza de que, en fuerza de la lógica de las cosas, acabe tarde o temprano el sistema por verse alterado, ya que afortunadamente también las mentiras convencionales tienen una naturaleza menesterosa, y el parlamentarismo no es, después de todo, sino una mentira convencional» [19].

Al llamar mentiras convencionales al Estado de Derecho, a la democracia y al parlamentarismo, la burguesía acaba siendo víctima de sus propios engaños: Llena de odio neofeudal a la ley no solamente incurre en contradicción con sus más auténticas esencias espirituales, sino que niega también las condiciones de su vida social. Sin la certidumbre de la libertad conforme a ley en la expresión del pensamiento, de la libertad confesional, de la ciencia, el arte y la prensa, sin las seguridades propias del Estado de Derecho contra detenciones y condenas arbitrarias por parte de jueces dependientes de un Dictador, sin el principio de la legalidad de la administración, la burguesía no puede espiritual ni económicamen-

[18] Heller, *Fascismus* (Vid. n. 8), n. 312.
[19] Loc. cit., n. 276.

te vivir. Una burguesía, que se ha abierto camino a través del Renacimiento, no puede sin suicidarse permitir que el Dictador le prescriba su sentir, querer y pensar o que le prohíba, por citar uno solo entre mil ejemplos, la lectura de Dostoievski y de Tolstoi, como en septiembre de 1929 ha sucedido en Italia.

Si se han de mantener, tanto más si se han de renovar la cultura y la civilización actuales, forjadas principalmente por la burguesía, se requiere en cualquier circunstancia no ya preservar, sino elevar también, en lo que a calculabilidad de las relaciones sociales respecta, la cota lograda. La burguesía había combatido al rey absoluto porque le era indispensable la certidumbre de su libertad conforme a ley. Hoy no puede clamar a un tiempo por la «racionalización de la economía» y por una Dictadura, cuyo arbitrio ha de ser forzosamente mucho más desmedido que el del príncipe absoluto. El grado mayor de racionalidad de la economía americana se explica porque el ámbito de validez de esa racionalidad es un continente gigantesco, en tanto que la economía europea es un conglomerado de formaciones geográficas enanas. Actualmente no cabe profesar un nacionalismo idólatra del Estado y, a un tiempo, aceptar que en virtud de lo dicho pueden los norteamericanos hacer poco a poco de los Estados nacionales europeos colonias de esclavos blancos, beneficiándose de que las economías nacionales europeas se limiten mutuamente al mercado y compitan hasta la muerte entre ellas, y tal nacionalismo idólatra del Estado les impedirá asimismo reconocer que las barreras arancelarias, las industrias de armamento, las fábricas de automóviles de carácter nacional, que con frecuencia sólo responden en su inspiración al interés de ciertos grupos capitalistas, provocando la ruina de las comunidades nacionales de cultura, están demandando cada día más una producción racional de las comunidades nacionales. En Alemania se pudo tomar en serio el reclamo nacionalista: ¡Compra automóviles alemanes!, y pagarlos desproporcionadamente caros, en tanto no cayó en posesión de los americanos la mayor fábrica alemana de coches. Una vez que esto sucedió, cada alemán hubo de preguntarse en provecho de quién pagaba realmente esos precios exorbitantes, en el de la nación o en el de la familia Opel o en el de la americana General Motors. Que una Dictadura nacionalista no pueda enfrentarse, sin daño para la economía nacional, a esas condiciones inexorables de la economía mundial es algo que cae por su peso.

Podrán los publicistas y profesores nacionalistas estigmatizar la Unión Europea como «una traición al espíritu de Occidente» y deducir de los hechos reseñados la consecuencia de que el Occidente y las naciones europeas no tienen ya otra misión que cumplir, sino

la de perecer con honor. Me parecería no sólo más auténticamente nacional, sino también más honroso y en consonancia con el espíritu occidental, tal como se le entendía aún dos generaciones atrás, si las fuerzas espirituales de la nación empezasen de una vez a sentir vergüenza de haber desertado del espíritu, y en la actual situación escrutar en aquellas leyes, las solas que nos moldean como personas, los contenidos exigidos por los tiempos. De esta suerte deberían tales nacionalistas llegar a saber que la sumisión de la economía a las leyes bajo el Estado de Derecho no es otra cosa que el sometimiento de los medios a los fines de la vida, y con ello, la condición previa para una renovación de nuestra cultura. Deberían reparar en que el futuro de la cultura occidental no está amenazado por la ley y por la extensión de ésta a la economía, sino justamente por la anarquía y por la forma de manifestarse ésta en la política, por la Dictadura, así como por el frenesí anárquico de esta producción capitalista que padecemos, que ni a los trabajadores manuales ni a los intelectuales deja el ocio y la oportunidad que reclama una actividad cultural creadora. Al caer en la cuenta de todo esto y ante el parloteo irresponsable de racionalistas sin sangre en las venas y de irracionalistas sedientos de sangre, debería invadirles una misma náusea invencible y entonces habría al fin recaído la decisión en el dilema entre Dictadura fascista y Estado social de Derecho.